Friedrich Schlegel und Schleiermacher.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der Philipps-Universität zu Marburg

vorgelegt von

Hans Stock
aus Berlin.

MARBURG 1930
Buchdruckerei von JOH. HAMEL

Als Dissertation angenommen am 28. Februar 1928
Berichterstatter: Geh. Reg.-Rat Professor Dr. E. Elster.
Tag der mündlichen Prüfung: 29. Februar 1928.

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Literatur.

Schlegel, Friedrich: Briefe an seinen Bruder A. W.; hg. v. Walzel, Berlin 1890.

„ Prosaische Jugendschriften; hg. v. J. Minor, Wien 1906.

„ Lucinde. Ein Roman; Berlin 1799.

Schleiermacher, Friedrich: Ausgewählte Werke in 4 Bänden; hg. v. Braun und Bauer, Leipzig 1910.

„ Monologen; hg. v. Schiele u. Mulert, 1914[3].

„ Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern; hg. v. R. Otto, Göttingen 1920[4].

„ Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre; Berlin 1834[2].

„ Aus Schl. Leben in Briefen; hg. von Jonas und W. Dilthey, Band 1—4 Berlin 1858—63.

„ Schleiermacher als Mensch. Familien- und Freundesbriefe 1783—1804; hg. v. H. Meisner, Gotha 1922.

Athenäum, eine Zeitschrift von A. W. Schlegel u. Fr. Schlegel, Berlin 1798—1800.

Caroline, Briefe aus der Frühromantik; hg. v. E. Schmidt, Bd. 1—2 Leipzig 1913.

Dilthey, Wilhelm: Leben Schleiermachers; Berlin 1870.

„ Artikel „Schleiermacher", Allg. D. Biographie 1890.

Enders, Karl: Fr. Schlegel, die Quellen seines Wesens und Werdens; Leipzig 1913.

Ernst, Fritz: Die Romantische Ironie; Diss. Zürich 1915.

Friedemann, Käte: Die Romantische Ironie; Zeitschr. für Aesthetik u. allgemeine Kunstwissensch. Bd. XIII.

Gundolf, Friedrich: Schleiermachers Romantik; Deutsche Vierteljschr. für Literaturwiss. u. Geistesgesch. II 1924 S. 418 ff.

Haym, Rudolf: Die Romantische Schule; Berlin 1870.

„ Die Diltheysche Biographie Schleiermachers; Preuß. Jahrb. Bd. 26, S. 556 ff, 1870.

Huch, Ricarda: Blütezeit u. Verfall der Rom.; Bd. 1—2, Leipzig 1901[3].

Kluckhohn, Paul: Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik; Halle 1922.

Lerch, Paul: Fr. Schlegels philosophische Anschauungen in ihrer Entwicklung u. systematischen Ausgestaltung; Diss. Berlin 1905.

Nadler, Joseph: Die Berliner Romantik 1800–1814; Berlin 1921.

Rouge, J.: Erläuterungen zu Fr. Schlegels „Lucinde"; Halle 1905.

Schier, Alfred: Die Liebe in der Frühromantik mit besonderer Berücksichtigung des Romans; Beiträge zur d. Literaturwiss. hg. v. E. Elster, Marburg 1913, Nr. 20.

Schrötter, Karl: Die Romantische Ironie Fr. Schlegels als geistesgeschichtliches Phänomen; Diss. Greifswald 1924.

Vietor, Lukas: Die Auffassung Schleiermachers von Freundschaft, Liebe und Ehe in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte; Tübingen 1910.

Wehrung, Georg: Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern; Diss. Straßburg 1907.

Inhalt.

Seite

Einleitung: Problem und Methode 7

Kapitel I: Historische Darstellung

A. Die Entwicklung Schlegels bis zum Jahr 1797 9

B. Gründung des Berliner Kreises und erste Begegnung mit Schleiermacher 23

C. Schleiermachers Werdegang 28

D. Entwicklung und Ende ihrer Freundschaft, 1797–1802 33

Kapitel II: Interpretation und Vergleich

A. Zusammenfassung und weitere Aufgabe 52

B. Die „Monologen" als Zeugnis der einheitlichen Basis in der Weltanschauung Schlegels und Schleiermachers 53

1) Das Phänomen der Selbstanschauung als Grundlage 54

2) Der romantische Rationalismus im Verhältnis von Phantasie und Wirklichkeit 56

3) Individualität und Welt; der Gegensatz in der Begründung des Individualismus bei Schleiermacher und Schlegel 60

4) Der Gehalt der Individualität, das Persönliche und Gesellige

a) Liebe, Ehe und Freundschaft 65

b) Liebe und Religion 70

c) Das neue Zeitalter 72

5) Die romantische Befreiung der Individualität von Schicksal und Tod

a) Schicksal 72

b) Tod 75

C. Schleiermachers Individualismus im Vergleich zu Schlegel am Beispiel der zweiten Rede über die Religion.
1) Das Verhältnis von „Reden“ u. „Monologen“ 76
2) Der Religionsbegriff
a) Eigenständigkeit der Religion 77
b) Grundbestimmung der Religion 78
c) Natur, Gemüt und Menschheit als Anschauungen; der Unterschied zu Schlegelscher Natur- und Geschichtsbetrachtung 80
d) Die religiösen Gefühle als Konstitutivum der Frömmigkeit 84
e) Zusammenfassung 85

Einleitung.

Problem und Methode.

Die folgende Arbeit macht den Versuch, Friedrich Schlegels persönliche und sachliche Beziehungen zu Schleiermacher aus der Eigenart ihrer „romantischen" Naturen und damit aus dem Wesen des Romantischen zu verstehen. Sie stellt sich dabei eine doppelte Aufgabe. Einerseits soll der eigentlich bestimmende Grund für die schnell und intensiv wachsende Freundschaft, in der der jüngere Schlegel einige Jahre hindurch mit Schleiermacher verbunden bleibt, gefunden werden. Dabei wird sich herausstellen, daß die Bedingungen ihres Zusammentreffens — soweit diese sich überhaupt festlegen lassen — im Zeitlich-Allgemeinen zu suchen sind. Der „Zeitgeist" als verbindendes Fluidum der frühromantischen „Generation", jene Inwärts-Wendung des selbstbewußten Geistes, die das romantische „Lebensgefühl" um die Wende des achtzehnten Jahrhunderts zu charakterisieren scheint, vermittelt die Begegnung der sich in grundsätzlich gleicher Denk- und Erlebnisrichtung haltenden Genossen. Andererseits muß die Frage beantwortet werden, durch welche Umstände die innere Spannung hervorgerufen wird, die die Beziehung Schlegels zu Schleiermacher in kürzester Zeit zu einem von Auseinandersetzungen ständig angefochtenen, sich beinahe dauernd in heimlicher oder offener Krise befindenden Verhältnis macht und mit völliger Auflösung endet. Die Hemmungen, auf die ihr beiderseitig starkes Bedürfnis nach persönlich-sachlicher Kommunikation stößt, sind — entgegen der herrschenden Ansicht — weniger in persönlichen Mängeln Schlegels, etwa in seiner Schrankenlosigkeit und Willkür, zu suchen, sondern wurzeln in der

gründlich verschiedenen Weise, mit der beide jene als romantisch anzusprechende „Verinnerlichung“ des Daseins für sich motivieren, d. h. sie stammen aus der Tiefe der Individualitäten selbst, in der ihre unmittelbaren Entscheidungen zur Problematik des Lebens haltungsmäßig verwirklicht werden [1]).

Der methodische Gesichtspunkt der folgenden biographischen Untersuchung ist daher weder ein rein „ideengeschichtlicher“ noch ein im engeren Sinn „psychologischer“. Denn das Verständnis des mit der Freundschaft Schlegels und Schleiermachers gegebenen historischen Phänomens erfordert Einfühlung in die seelische Genesis der als Ideenkomplexe literarisch vorliegenden inhaltlichen Resultate ihres Denkens und ist insofern zwar psychologisch gerichtet. Es verlangt aber gleichzeitig die Einsichtnahme in die Motivierung des individuellen und zeitlichen Lebensgefühls durch bestimmte „weltanschauliche“ Probleme und Sachverhalte, sodaß die Untersuchung von ideengeschichtlicher Fragestellung geleitet wird. Die für Schlegel und Schleiermacher gleich bedeutsame und charakteristische Geschichte ihrer Freundschaft läßt sich erst dann wirklich verstehen, wenn man sie von dem inneren Punkt bezw. von dem Geschehen her beleuchtet, das ihr individuelles Dasein wie das einer jeden historischen Person zu bestimmen scheint: von der Eigenart her, wie sie das Leben selbst „existentiell“ darstellen, das Leben — als eine mit

[1]) Die literaturgesch. Forschung der Gegenwart beginnt im Sinne der Forderung Rudolf Ungers einer Literaturgeschichte als „Problemgeschichte“ sich in Fragestellung und Methode auf den Umstand einzustellen, den sie mit jeder Geschichtswissenschaft teilt, nämlich daß sie Entstehung und Bedeutung dichterischer Erzeugnisse zuletzt aus dem allgemeinen Charakter des Daseins und aus der Art und Weise der jeweiligen individuellen Verkörperung seiner sachlichen „Problematik“ nachzuverstehen hat. Unger hat bereits auf den Zusammenhang mit der Phänomenologie hingewiesen. Ich nenne mit Bezug darauf als bedeutungsvoll für die Erkenntnis des eigentlichen geschichtl.Gegenstandes: Martin Heidegger, „Sein und Zeit“, 1927.

jeder Vereinzelung notwendig eingesetzte ständige Entscheidung allgemein-menschlicher Problematik, wobei diese „Problematik“ als Gegebenheit von Lebenstatsachen wie Liebe, Tod und Gewissen die eigentliche konkrete „Wirklichkeit“ konstituiert. Die Frage nach dem romantischen Wirklichkeitsbewußtsein wird dabei aufzuwerfen sein. Von daher müssen Einheit und Gegensatz im Verhältnis Schlegels und Schleiermachers letztlich verstanden werden.

Dieses Ziel läßt sich nur dann erreichen, wenn die Voraussetzungen bekannt sind, die sachliche Genossenschaft und persönliche Freundschaft der beiden Männer herbeiführten. Wir beginnen deshalb mit einer Darstellung des Werdegangs von Friedrich Schlegel.

Kapitel I: Historische Darstellung.

A: Die Entwicklung Schlegels bis zum Jahr 1797.

Dem jüngsten Sohn des hannoverschen Geistlichen war ursprünglich die kaufmännische Laufbahn bestimmt. Der Kummer, in den Friedrich dadurch versetzt wird, ist schon für die ihn auch später kennzeichnende grüblerische Haltung charakteristisch, die den regelmäßig geordneten Ablauf eines gewöhnlichen Lebens immer wieder durchbricht. Als er nach reichen Gymnasialjahren 1790 die Göttinger Universität bezieht, beginnt er mit den umfassendsten literarischen und historischen Studien, obwohl er offiziell die Juristerei erwählt hatte. Er entwickelt eine steigende Universalität im Aufnehmen und Lesen, zuerst wahllos von diesem zu jenem greifend, allmählich aber sich auf das Studium der Alten konzentrierend. Hier kommt ihm schon die außerordentliche Fähigkeit zu Hilfe, mittels genialer Intuition ganze Kulturen und Bildungsepochen in den Umkreis seines nach geistiger Nahrung und Sättigung verlangenden Ich zu ziehen. Ein gewisser Hang zur Schwermut bildet sich in ihm aus, vertieft durch die Erfahrung einer in den ersten Göttinger Zeit zu Ende

gehenden Jugendliebe. Aber mit dieser anhaltenden Neigung zur Melancholie sind stürmische, periodisch einsetzende Aktivität und leidenschaftliche Sinnlichkeit verbunden. Solche Begabungen sollten sein Leben in bewegter Unruhe halten. Die paradoxe Form seines Denkens findet in den Anlagen und Gewohnheiten seiner Natur eine gewisse Entsprechung [1]). Ein in dieser Weise mit den gegensätzlichsten Eigenschaften ausgestatteter Mensch, in dem Sinnlichkeit und grüblerische Reflexion sich mit nüchternem Wahrheitsbewußtsein und gleichzeitiger Freude an phantastischen Spielen vereinen, scheint vorherbestimmt zu sein, eine im geistigen Leben der Zeit liegende Konsequenz zu ziehen und in dem Wissen um „Ironie" und in der Lehre vom Paradox einen Ausdruck für die „ewige Agilität" des Lebens und die Endlichkeit aller Daseins- und Bildungsformen zu finden. Schon früh heißt es bei ihm: „In allen Dingen sind wir enge, endliche Wesen, nur in einem machte uns Gott unendlich — in der Zerüttung.[2]) Dies Wort kennzeichnet seinen seelischen Zustand wie seinen Glauben während der Studienzeit. Sein Gemüt strebt leidenschaftlich nach irgend einem Stützpunkt.

Man kann sagen, das Leben Schlegels bis zur Wendung zum katholischen Glauben wird durch die Bemühungen bestimmt, so etwas wie ein konstantes und sinnvolles Verhältnis zur Wirklichkeit zu gewinnen. Da liegt die Quelle seiner Verzweiflungen, deren Not ihn oft den Gedanken an ein freiwilliges Ende erwägen läßt. Die „Lehrjahre der Männlichkeit" schildern im Bilde des Julius mit großer Offenheit die damalige innere Verfassung Schlegels: die

---

[1]) Aber der Gehalt seiner Philosophie ist deshalb noch nicht aus bloßen „phychologischen Gegebenheiten" einfach ableitbar, wie es etwa Karl Enders versucht: Fr. Schlegel, Die Quellen seines Wesens und Werdens, 1913. Doch gibt sein Buch manche Aufschlüsse über die Zusammenhänge der Schriften Schlegels mit Erlebnis und Anlage.

[2]) Briefe an seinen Bruder A. W., hg. v. Walzel 1890, S. 27 — fernerhin zitiert als „Walzel".

Welt der realen Tatsachen und Menschen ist Julius verschlossen. Er treibt in einem dunklen Strom von Interessen und Begierden hin, sich in gesteigerter Reflexion ohnmächtig abspiegelnd. Dinge und Personen erregen nur soweit sein bewußtes Interesse, als sie ihn irgendwie direkt affizieren. Und auch dann beschäftigt ihn nur ihre Wirkung auf sein Inneres. Sein Geist gärt beständig. „Eine Liebe ohne Gegenstand brannte in ihm und zerrüttete sein Inneres [1])". Alles reizt ihn, ohne zu genügen. Das Erkannte ist hinfällig und belanglos. Auch Ausschweifungen sinnlicher Art locken nur, solange sie noch neu sind. So kann er mit „Besonnenheit schwelgen und sich in den Genuß gleichsam vertiefen". „Aber weder hier noch in den mancherlei Liebhabereien und Studien, auf die sich oft sein jugendlicher Enthusiasmus mit gefräßiger Wißbegier warf, fand er das hohe Glück, das sein Herz mit Ungestüm forderte [2])". Denn die Verachtung des Wirklichen paart sich mit träumerisch-maßlosem Anspruch an das Leben. Die „Wut der Unbefriedigung" wird ihm zur Manier. Zweifel an der Echtheit zerstören das aktuelle Erlebnis und hemmen die Tat. Im Lauf einer Verführungsgeschichte vergißt er seine Absicht mitten in der Gunst der entscheidenden Situation über mitleidigen „Gedanken von allgemeiner Sympathie [3])". Gleich hinterher ärgert ihn seine Sentimentalität. „Indessen hielt er seine Dummheit doch für ausgezeichnet und interessant [3])". Aehnliche Erfahrungen wie diese machen ihn gegen die Frauen mißtrauisch, nicht ohne daß er wiederum „mißtrauisch gegen sein eigenes Mißtrauen" ist [4]). Er wirft sich auf die Freundschaft mit jungen Männern von Geist und Bildung; aber „was ganz geistig" gewesen war, wurde gemein. So lebt er in Langeweile und Ekel vor

---

[1]) „Lucinde. Ein Roman" 1799, S. 118.
[2]) Ebenda S. 122.
[3]) Ebenda S. 131 ff.
[4]) Ebenda S. 160

dem Dasein. „Er verachtet die Welt und alles, und ist stolz darauf [1])".

Das ist die Grundhaltung, die schon in dieser frühen Zeit Keime „romantischer" Theorien treibt. Das Bildungsleben der Zeit vertieft diese Stimmungen und Anlagen. Aus den Briefen an August Wilhelm läßt sich der Gang seiner wissenschaftlich-literarischen Studien erkennen.

Beide Brüder haben der Geschichte ihr Interesse zugewandt. Winckelmann und Herder haben ihnen den Sinn für Werden und Wesen geschichtlicher Größen erschlossen: Winckelmanns geniale Anschauung des Geistes einer Kulturepoche am Beispiel des klassischen Altertums, und Herders Blick für die Mannigfaltigkeit und Eigentümlichkeit des Historischen, für organische Entwicklung der Individuen, Sprachen, Stile, Völker und Zeiten. Beide Brüder sind von dem neuen Strom, der durch Deutschlands damaliges Bildungsleben geht, mächtig ergriffen. Die Unendlichkeit der geschichtlichen und literarischen Welt geht ihnen auf. Aber während A. W. in systematisch geregeltem Studium sich einen Weg bahnt, versteht der Jüngere es in keiner Weise, seine Interessen zu konzentrieren und die Menge seiner Vorsätze und Einfälle zu ordnen. Redner, Dichter, Philosophen der Griechen, Historiker und Politiker aller Zeiten und Nationen, Spanier und Italiener, besonders Shakespeare, ferner Spinoza und Hemsterhuis sind seine Lektüre. Die poetische und philosophische Bewegung der Gegenwart wirkt immer stärker auf ihn ein: Lessing und Kant, Goethe und Schiller. Man hat aus den Briefen an den seit 1781 in Amsterdam weilenden Bruder den Eindruck, daß die verwirrende Vielheit dieser Anregungen eine stete Ursache immer neuer innerer Revolutionen ist. Denn den Grund von Friedrichs Wesen bildet der rezeptive „Sinn", jene eigentümliche Begabung, die in der Ausbildung der Weltanschauungen der Schlegel, Schleiermacher, Novalis und Wackenroder die Hauptrolle spielt. Unbe-

[1]) Ebenda S. 168.

grenzte Empfänglichkeit, ein feines Gehör für Vorgänge und Eigenheiten des seelischen und geschichtlichen Lebens wird bei ihnen mehr oder weniger zum Organ für die Erfassung der Welt überhaupt. Dieses „ästhetische" Verhalten prägt sich bei Fr. Schlegel in seiner positiven Leistung schon früh aus. Durch den historischen Sinn führt er mit der Romantik das Zeitalter des „Historismus" herauf.

Aber Schlegel muß diese Fähigkeit des Blickes für fremdes Wesen und für Eigentümlichkeit büßen. Ihn lockt das ewig Neue und Individuelle der Geschichte, er erfaßt sie bildhaft unter dem Gesichtspunkt des unendlichen Werdens zu immer neuen Formen und Gestalten. Die Möglichkeit eines geschichtlich-Allgemeinen geht verloren. Alles Durchgehende und Bleibende verschwindet in der Flut des Individuellen. „Ich habe lebhaft empfunden, daß es unendlich viele Vortrefflichkeiten gibt, und zwar ganz verschiedene entgegengesetzte, und in dieser Rücksicht habe ich an der Geschichte der Menschheit sehr vielen Geschmack gewonnen" [1]). Die Einsicht in diese unendlich vielen Vortrefflichkeiten wandelt sich langsam zum Gefühl der Endlichkeit alles „Vortrefflichen", alles Lebens. Der schon geschilderte Umstand kommt hinzu, daß ihm im konkreten Leben der Sinn für unabwendbare Gegebenheit wirklicher Dinge und für die Gegenwart der Ereignisse fehlt. Er dreht sich statt dessen im Zirkel einer erlebnissüchtigen Sehnsucht, die in der genießenden Begegnung mit dem „Stoff" diesen versubjektiviert und entwertet. So vereint sich abstrakter Bildungsrelativismus mit Mangel an konkretem Realitätsgefühl.

Schlegel ist in diesen Jahren ein früher Vertreter des modernen Historismus und Psychologismus gewesen. Das „Unendliche" und der es begreifende Enthusiasmus als Religion werden erst unter Schleiermachers Einwirkung völlig zum Ausweg gewählt. Noch ist Schlegel der Mei-

[1]) Walzel S. 15.

nung, daß das Schweben in der ausfüllenden Glut des ästhetischen Augenblicks nur Flucht vor der Wahrheit bedeute. Die Schärfe der Erkenntnis treibt ihn weiter. „Wahrheit" ist ihm damals das „Prinzip der Annihilierung alles Endlichen[1]"? „Die Lüge ist der Menschheit so notwendig, als schwach zu sein, und das Schreckliche zu fliehen. Was ist aber schrecklicher als die Wahrheit?" [2]). So existiert er in den „seltsamsten Absprüngen von der höchsten Höhe zur tiefsten Tiefe" [3]), in völliger Zwiespältigkeit, zwischen Enthusiasmus und Ironie, Erlebnis und Reflexion hin und her getrieben. Alle persönlichen Verhältnisse außer der Beziehung zum Bruder schwanken. Dabei ist Friedrich von unendlicher Sehnsucht, „nur in einem zu leben und über einem alles zu vergessen" [4]). Das Herz möchte das „unendliche Gut", das ihm fehlt, im Geliebten finden. Aber: „ich habe bei Weibern nie etwas von diesem Triebe nach dem Unendlichen gefunden, und ich habe noch keine gesehen, von der ich die Möglichkeit einsähe, sie lieben zu können" [5]). Das Unendliche, dessen Begierde alle endlichen Möglichkeiten relativiert, ist noch nichts positiv Geschautes oder Erlebtes, sondern eher ein theoretisch gewonnener und zugeflossener Grenzbegriff, von dem her Schlegel das Gegebene negiert. Er selbst spricht später diese Tragik des eigenen Lebens aus — unbewußt zwar: „Wer etwas Unendliches will, der weiß nicht, was er will[6]").

Es bedurfte der Gegenwart einer faktischen Lebensbeziehung, um ihn für einige Zeit aus der eigentümlichen Verkehrung der Blickrichtung zu erlösen, in der er steht.

[1]) K. Schrötter, „Die Rom-Ironie Fr. Schlegels als geistesgeschichtl. Phänomen", Diss. Greifswald 1924, S. 144.

[2]) Walzel S. 62.

[3]) Walzel S. 25 f.

[4]) ebenda S. 46, vgl. auch S. 18 u. 25.

[5]) ebenda S. 47.

[6]) Prosaische Jugendschriften, hg. v. J. Minor, Wien 1906, Bd. II, S. 190 (zitiert als „Minor").

Die Umbiegung des real Begegnenden ins Ichhafte scheitert beim „Anblick einer Frau, die einzig war und die seinen Geist zum erstenmal ganz und in der Mitte traf“[1]). Er fühlt, daß „dieser Gegenstand allein der rechte, und dieser Eindruck ewig sei“[2]). Zugleich sieht er die Unerreichbarkeit ihrer Liebe, dieses „höchsten und einzigen Wunsches“. Denn Karoline – keine andere ist es — war nach der Mainzer Episode die Braut August Wilhelms geworden. Friedrich beginnt den Verkehr mit der seinem brüderlichen Schutz unterstellten Frau in ernster Entsagung. Aber ihre Freundschaft und die nähere Kenntnis ihres rätselhaften und bezaubernden Wesens geben seinem Leben einen neuen und festen Grund. „Hier schwanden alle Zweifel, in diesem wirklichen Werte fühlte er den Wert des Lebens und ahnte die Allmacht des Willens“[3]). Friedrich tritt mit neuer Unbefangenheit an die gegenständliche Welt heran. Die Natur selbst wird ihm zur lebendigen Anschauung. Er wendet sich mit Energie seiner liegengebliebenen Arbeit zu.

1794 geht er nach Dresden, um einen neuen Anfang zu machen. Sein Interesse sammelt sich auf das Studium der Kunst. Winckelmanns Leistung für die bildende Kunst der Griechen macht ihn fühlen, daß auch Poesie und Literatur einer Wiedergeburt aus griechischem Geist bedürfen. Um selbst der „Winckelmann der griechischen Poesie“ zu werden, entschließt er sich, seine Existenz auf seine Leistung als Schriftsteller zu setzen. „Ich weiß, daß ich nicht leben kann, wenn ich nicht groß bin, d. h. mit mir zufrieden[4]“).

Man pflegt diese Periode Friedrich Schlegels klassische Zeit zu nennen. Aber man muß beachten, wie sehr sie sich auf einer „romantischen“ Vergangenheit aufbaut.

Ohne große Entwicklungssprünge und gar Brüche

[1]) Lucinde S. 168 f.
[2]) Lucinde S. 168 f.
[3]) ebenda S. 176 f.
[4]) Walzel S. 94.

mit seiner Vergangenheit kann Schlegel die Hinwendung zum klassischen Ideal vollziehen. Es bedarf nur einer Verschiebung des Schwergewichts von der Theorie auf die Praxis — und Schlegel als „klassischer" Mensch leistet Verzicht auf das unbedingte und schrankenlose „Trachten nach dem Reiche Gottes", wie er das Wesen des Romantischen gelegentlich bezeichnet[1]). Das Wissen um diese Möglichkeit liegt auch hier zu Grunde und bleibt bestehen. Die ursprüngliche Auffassung vom Menschen hält sich durch. Aber gerade auf Grund der Kenntnis des „Abgrunds" im „Herzen" werden Begrenzung und Selbstbeschränkung gesetzt. Schlegels Klassizität hat nichts mit oberflächlicher Beugung vor der Harmonie des Gegebenen zu tun. Die Bejahung objektiver Gesetzlichkeiten ist nur ein Ruhepunkt in Verlauf seiner romantischen Lebenslinie.

Der Aufsatz „über das Studium der griechischen Poesie" als Vorarbeit einer umfassenden Geschichte der griechischen Poesie legt die Quintessenz seiner damaligen Ansichten über die Poesie der Gegenwart und ihr Verhältnis zur klassischen Dichtung der Griechen dar. Die Gegensätze antik und modern, schön und interessant, subjektiv und objektiv, Natur und Individualität, Einheit und Spaltung, Welt und Bewußtsein entsprechen sich. An die Stelle von objektiver Schönheit als Kennzeichen der antiken Kunst ist das Interessante, Besondere und Charakteristische als Ziel das Moderne getreten. Die europäische Dichtung aller Länder der Neuzeit spiegelt diesen Wesenszug wieder, der auf der Auflösung der antiken Harmonie von Welt und Bewußtsein durch die Macht der Reflexion beruht. Er artet in Phantastik und schrankenlose Willkür des Dichters aus. Ausweg und Wendepunkt in dieser Entwicklung scheinen sich Schlegel in der Gegenwart anzubahnen. „Goethes Poesie ist die Morgenröthe echter Kunst und reiner Schönheit" [2]). In Goethe beginnt die

[1]) Minor II 41.
[2]) Minor I 114.

poetische Revolution, und der ursprüngliche Schönheitssinn der Griechen muß die Normen der neuen ästhetischen Gesetzgebung liefern. So kommt es zu vorübergehender Verabsolutierung der klassischen Maßstäbe.

Schillers große Abhandlung wirft Schlegels ganze Klassizität um[1]). Die Vorrede, die dieser seiner Arbeit gibt, steht unter dem Eindruck der Schillerschen Tendenz, das Recht der Moderne zu erweisen. Schlegel begreift das Nicht-anders-sein-können des modernen Geistes und als seine Grundlage die Sehnsucht, das Streben nach dem Ideal. Das Interesse am Sein des Idealen wird nun für Ziel und Qualität aller modernen Kunst erklärt. Von hier aus bis zum eigentlich romantischen Interesse an der Realität des individuellen Geistes als des Schöpfers und Trägers der Ideen ist es nur noch ein weiterer Schritt. In Jena, wohin Schlegel sich 1796 begibt, begegnet ihm die spekulative Wucht der Fichteschen Philosophie. Er ist inzwischen beim Studium der griechischen Dichtung auf die spätere Komödie gestoßen. Seine alten Tendenzen brechen durch. Hieß es zwar noch beinahe gleichzeitig: „Maß ist der Gipfel aller Lebenskunst“ [2]) — so erklingt plötzlich das Lob des Aristophanes. Die Komödie wird ihm zum Ausdruck der dichterischen Laune, Willkür und Souveränität.

Alle diese Momente — Schillers Abhandlung, Fichtes Ichphilosophie und die Entdeckung der Komödie — verbinden sich mit der oben geschilderten Anlage seines Wesens. Aus diesen Bedingungen nähren sich die spezifisch romantischen Theorien, die nun entstehen[3]).

Mit dem endgültigen Uebertritt zur Moderne ist die griechische Poesie „ein historisches Datum neben anderen“

---

[1]) Vgl. Maria Teichmann: „Ueber Schillers und Friedrich Schlegels Stellung zur griechischen Poesie in den Abhandlungen „Ueber naive und sentimentale Dichtung“ und „Ueber das Studium der griechischen Poesie“ (Marburger Dissertation 1918).

[2]) Minor I 27.

[3]) K. Schrötter a. a. O. S. 180 f.

geworden. Der alte Geist des Nihilismus redet wieder aus Schlegels Sätzen. Aber zugleich beginnt nun dessen Ueberwindung durch schrankenlose Hinwendung zum absoluten Ich.

Der Bruch mit Schiller macht Schlegels Stellung in Jena unhaltbar. Die Teilnahme an Reichardts „Lyceum" läßt den schon berühmten und berüchtigten Kritiker nach Berlin übersiedeln. Hier beginnt nun die Sammlung des romantischen Kreises. Hier begegnen sich auch Schlegel und Schleiermacher. Bevor wir uns aber zur Darstellung dieser Ereignisse wenden, soll eine zusammenfassende Charakteristik der Schlegelschen Grundgedanken aus Aufsätzen und Fragmenten bis 1797 versucht werden. Von diesem Zeitpunkt ab macht sich der Einfluß Schleiermachers bemerkbar.

Friedrich hatte sich mit Kant lange herumgeschlagen, ohne zu festen erkenntnistheoretischen Resultaten zu kommen, immer in instinktiver Polemik gegen die Reste von „Objektivismus", wie sie Kant im Dingansich oder in der strengen Allgemeinheit des kategorischen Imperativs stehen ließ. Die Fichtesche Absicht berauscht ihn, das Ich als Erklärungsgrund für die Welt der Erscheinungen zu erweisen. Mit seiner vollen Maßlosigkeit macht er dies Erkenntnisprinzip zum Fundament seiner Weltanschauung und zur Maxime des praktischen Lebens. Das absolute Ich, erfaßbar bei Fichte nur in der intellektualen Anschauung, rückt bei Schlegel in stärkste Nähe des empirischen Ich. Der absolute Geist wird schließlich zur individuellen Geistigkeit. So motiviert sich nun auch der hervorstechende Zug des Schlegelschen Denkens, die Lehre von der Ironie.

Denn diese wird nun nicht mehr als „passive Ironie", sondern als freie Fähigkeit und Tätigkeit angesehen. Hieß es früher im Ton des Zweiflers, der alle Länder und Ströme der Bildung befahren hat: „wer nirgends ganz fremd ist, kann auch nirgends ganz angesiedelt sein"[1]) — so neigt

[1]) Minor II, 135

die Stimmung sich jetzt zur Bejahung jener ewigen Reise, die die Ironie bedeutet. Der Blick geht radikal nach innen. Die Fähigkeit zu solchen unendlichen Perspektiven und Ansprüchen, die subjektive Denk- und Erlebniskraft, wird objektiviert und zum Prinzip erhoben.

Die zahlreichen Widersprüche, die in Schlegels Worten über Ironie und Enthusiasmus liegen, erwachsen aus dem psychischen Zwiespalt, den die Ueberzeugung von der Endlichkeit und Erbärmlichkeit aller irdischen Dinge gegenüber dem enthusiastischen Genuß der Macht des Geistes herbeiführen muß. Ironie ist zugleich Selbstschöpfung und Selbstvernichtung. Vernichtung — denn auch das Ich ist einerseits Teil der Endlichkeit. Schlegel unterscheidet genau wie etwas später auch Schleiermacher zwischen Personalität und Individualität im Ich. Das Ich als leiblich-seelisches Einzelwesen ist Personalität und gehört insofern zur raumzeitlichen Gegebenheit; an Personalität ist deshalb „soviel nicht gelegen."[1]) Individualität aber ist ein Ursprüngliches und Ewiges im Ich, und insofern ist Ironie als Vergegenwärtigung des Ich auch Selbstschöpfung. Individualität bedeutet geistige Kraft, Spontaneität. Und dies ist gerade die Macht, welche die Personalität als Glied der Erscheinungswelt erkennt und als „endlich" zu qualifizieren vermag. So ergibt es sich, daß das Ich, der empirisch wirkliche Mensch, zugleich endlich und unendlich ist, Bürger zweier Welten. Dadurch entsteht in der Schlegelschen Weltanschauung die seltsame Paradoxie vom Endlichen und Unendlichen als Gegensatz sowohl wie als Einheit. Denn mitten im Endlichen wirkt das Unbedingte. In allem stofflichen Sein schafft der unendliche Geist.

Schlegel bildet diese Gedanken allmählich mit radikaler Konsequenz aus. Man darf nicht behaupten wollen, daß seiner gedanklichen Arbeit jede Einheitlichkeit mangle. Im Inneren seines Denkens geht eine gerade Linie von

[1]) Athenäum III 1 Seite 15 (Idee 60).

der Göttinger Studienzeit zu den Wiener Vorlesungen über „Philosophie des Lebens“ durch — ihm selbst vielleicht garnicht bewußt.

Ein Doppeltes folgt aus dem skizzierten Grundgedanken für die Haltung des Menschen: Opfer und Enthusiasmus. „Der geheime Sinn des Opfers ist die Vernichtung des Endlichen, weil es endlich ist [1]).“ Alle Künstler sind „den unterirdischen Gottheiten geweiht [1])“; denn der Dichter insbesondere hat ja den tiefen Sinn für die Welt, das Organ für die Fülle der Endlichkeiten, für Tod und Vergängnis. Aber nun die Kehrseite: der Enthusiasmus, der aus dem Erlebnis der Souveränität des Geistes entsteht. „In der Begeisterung des Vernichtens offenbart sich zuerst der Sinn göttlicher Schöpfung. Nur in der Mitte des Todes entzündet sich der Blitz des ewigen Lebens [2])“. „Wenn wir im Ernst alles Enthusiasmus unfähig sind, dann ist es die rechte Zeit zur Abfahrt [3]).“

Damit löst sich für Schlegel die Not angesichts des Widerstreits von Bedingtem und Unbedingtem. Der geistige Rausch im reflektierenden „Vernichten“ soll die Anschauung des Unendlichen vermitteln.

Es sei kurz angedeutet, wie sich von dieser Grundlage aus Schlegels historische Arbeiten und Kritiken sowie seine grundsätzlichen Ansichten in Bezug auf die Poesie verstehen lassen.

An Lessing werden bezeichnenderweise vor allem sein ungeheurer „Witz“ und seine Toleranz gerühmt, wobei „Witz“ („Zynismus“) Lessings spöttisch-überlegene, autoritätslose Denkweise meint. „Nathan“ ist ein „vom Enthusiasmus der reinen Vernunft getragenes Gedicht [4])“. Der ganze Schlegel erscheint etwa in der Frage: „Ich weiß nicht, ob man Lessing vom Vorurteil einer objektiven und

[1]) Minor II 303.
[2]) Ebenda II 303.
[3]) Walzel S. 34.
[4]) Minor II 158.

herrschenden Religion ganz freisprechen darf, und ob er den großen Satz seiner Philosophie des Christianismus, daß für jede Bildungsstufe der ganzen Menschheit eine eigene Religion gehöre, auch auf Individuen angewandt und ausgedehnt, und die Notwendigkeit unendlich vieler Religionen eingesehen hat[1])". Schleiermacher hat zeitweise diese „Notwendigkeit" gleichermaßen eingesehen, als er in den „Reden" den religiösen Kult der Individualität ausbreitete[2]). Der extreme Subjektivismus und Individualismus der Schleiermacher-Schlegelschen Position zeigt sich hier schon. Eine irgendwie inhaltliche Wahrheit, die an sich selbst glaubt, verfällt grundsätzlich Schlegels Spott. Die Einsicht in die „Endlichkeit" wird zur Doktrin. Lessings freie Moralität und sein männlicher Charakter werden in dem berühmten Aufsatz, der die ordinäre Auffassung der Aufgeklärten, welche Lessing als ihrem Götzen huldigen, gründlich zerstört, gebührend gepriesen. Immer soll es der offene oder heimliche „Zynismus" sein, der den Ton der Ausführungen Lessings bestimmt. Selbst Goethe, meint Schlegel, ist eigentlich viel ironischer, als er selbst weiß. In der Besprechung des „Wilhelm Meister", die etwas später als programmatische Erklärung über die neue Poesie den Roman als Idealgattung jener geforderten Dichtungsweise darstellt, heißt es, daß „Goethe selbst auf sein Meisterwerk von der Höhe seines Geistes herabzulächeln" scheine[3]). An dem jungen Wilhelm wird als eigentliches Merkmal die „Vorempfindung der ganzen Welt[4])" genannt, in der man den romantischen Sinn wiedererkennen kann.

[1]) Minor II 162 f.

[2]) Man vgl. etwa „Reden" S. 61 f., 221, 245, 261 ff. (Originalausgabe). Es ist unmöglich, wie es z. B. Wehrung versucht, diese Tendenz der „Reden" als bloßen vorübergehenden „Einfluß der Romantik" abzutun. Sicherlich folgt sie vielmehr aus der individualist. Grundthese der Schleiermacherschen Religion selbst, wie sich unten noch zeigen wird.

[3]) Minor II 171.

[4]) Minor II 168.

Wirkt sich so die grundlegende Anschauung Schlegels in historischen Analysen fruchtbar aus, so gelangt er von ihr aus nun auch zum Gedanken einer selbständigen romantischen Dichtung. Ihre Aufgabe ist es, Verkörperung der neuen Bildung zu sein. Was bedeutet für Schlegel „Bildung"?

Bildung kann nicht mehr, wie die Aufklärung glaubt, das Beherrschen einer Summe von vernünftigen Wahrheiten sein, auch nicht bloße Kenntnis unendlich vieler Dinge und Tatsachen, sondern sie setzt ein Organ für die unendliche Mannigfaltigkeit des Seins voraus, für Individualität und eigenes Wesen. Diese Mannigfaltigkeit wird aber zugleich auf das gebildete Subjekt bezogen. Bildung ist Bestimmtheit desjenigen, der die Fähigkeit hat, überall und jederzeit den bloßen Stoff von Natur und Geschichte zu „vergeistigen". „Ein recht freier und gebildeter Mensch müßte sich selbst nach Belieben philosophisch oder philologisch, kritisch oder poetisch, historisch oder rhetorisch, antik oder modern stimmen können, ganz willkürlich, wie man ein Instrument stimmt, zu jeder Zeit und in jedem Grade[1])", In diesem 1797 im „Lyceum" geschriebenen Wort zeigt sich das Extrem der subjektivistischen Zuspitzung: gebildet ist, wer frei ist. Und frei ist, wer beliebig über alles und jedes innerlich verfügt, wer mit Ironie, Witz und Laune die Spielarten des Lebens betrachtet. Diese Bildung ist die typisch ästhetische, die ohne Verpflichtung bloß anschauend aus der Distanz den unendlichen Wechsel des Seins belächelt oder beweint, zugleich sich des beharrlichen Selbst als tröstlicher Ausflucht bewußt.

Die Künstler, vor allem in Dichtung und Musik, vermögen Abdruck und Spiegelbilder des Alls zu schaffen. Die romantische Poesie wird daher zum „Spiegel der ganzen umgebenden Welt[2])". Der Weg der „progressiven Universalpoesie" ist ein ungeheuerer Verschmelzungsprozeß

[1]) Minor II 191

[2]) Athenäum I 2, S. 29.

nicht nur aller Gattungen der Dichtung in der Totalität des „Romans", sondern auch Verbindung von Poesie und Philosophie, Genialität und Kritik, endlich die Einheit von Kunst und Leben. Nur weil die romantische Poesie so alles umfaßt, kann sie „frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, diesen Reflex immer wieder potenzieren und wie in einer unendlichen Reihe von Spiegeln vervielfachen [1])". Als einziges Gesetz wird anerkannt, daß „die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide [1])". „Alle klassischen Dichtarten in ihrer strengen Reinheit sind jetzt lächerlich" — so urteilt der frühere Verehrer des Griechentums [2]). Auch die Alten besitzen kein „Dichtungsmonopol" [3]). Nur die romantische Poesie ist „mehr als Art und gleichsam die Dichtkunst selbst". Sie muß „den göttlichen Hauch der Ironie" tragen, die Stimmung, „welche alles übersieht und sich über alles Bedingte unendlich erhebt" [4]). „Wir müssen uns über unsere eigene Liebe erheben, und was wir anbeten, in Gedanken vernichten können: sonst fehlt uns, was wir auch für andere Fähigkeiten haben, der Sinn für das Weltall [5])".

B. Gründung des Berliner Kreises und erste Begegnung mit Schleiermacher.

Hatte Friedrich es in Jena mit den „Literaturgewaltigen" gründlich verdorben, so geht nun in Berlin sein Streben dahin, die literarische Selbständigkeit der neueren bezw. jüngeren „Richtung" durch Fühlungnahme mit produktiven, gleichbewegten Kräften zu begründen [6]). Mit

[1]) Athenäum I 2, S. 29
[2]) Minor II 191
[3]) Minor II 195
[4]) Minor II 189
[5]) Minor II 169

[1]) Wieweit man von einer romantischen „Richtung" sprechen darf, mag dahingestellt bleiben. Diltheys Hinweise auf den Begriff der „Generation" werden z. B. bei Fr. Schultz aufgenommen (Deut-

August Wilhelm schweben Verhandlungen über die Möglichkeit einer eigenen Zeitschrift. Mit Tieck, Hardenberg, Steffens, Wackenroder, Hülsen, Bernhardi und anderen tritt Friedrich in Verbindung. Hier in Berlin wird er erst zum doktrinären Theoretiker. Er bildet bald den Mittelpunkt der literarischen Geselligkeit, den Kopf voll gärender Ideen, mächtige Anregungen nach allen Seiten ausstrahlend. Dilthey hat dargelegt, wie das Berlin der damaligen Zeit unter Führung jüdischer Geistigkeit im Umschwung begriffen ist. „Goethe ward das Stichwort zur völligen Trennung zwischen dem alten und neuen Geschlecht“ [1]). Das Recht genialer Individualität, die Forderungen von Natur und Leidenschaft, die freie Bildung des Einzelnen treten hervor und bestimmen nach innen und außen Geselligkeit und Sitte. Ein Zentrum des gesellig-literarischen Verkehrs entsteht im Hause des Arztes Herz, das den Hintergrund zur Bekanntschaft Friedrich Schlegels und Schleiermachers bildet.

Schleiermacher kommt 1797 als Prediger an die Berliner Charité und wird vom Grafen Dohna in den Kreis um Henriette Herz eingeführt. Geist und Eigentümlichkeit dieser Frau ziehen ihn bald aufs höchste an. Er erkennt mit dem ihm eigenen Blick für Innerlichkeiten, daß hier eine im Treiben der Gesellschaft unbefriedigt gebliebene weibliche Natur von dem gleichen Drang nach

---

sche Vierteljahrsschr. für Literaturwiss. u. Geistesgesch. 1924, Bd. II Heft III). Um den Terminus „Romantik“ handelt es sich nicht, sondern um die geistige Lage, die Schlegel in der Athenäumszeit von einer „Faktion“ und Gruppe sprechen läßt. Mag man in Diltheys Sinn den Namen „Romantik“ ausschalten oder nicht, es gilt, die „Motive“ aufzusuchen, die den parallelen Geistesbildungen der Generationsgenossen zu Grunde liegen. Diese Art der literarhistorischen Fragestellung wird sich nicht in jene endlosen Kontroversen über Beeinflussung und Urheberschaft bestimmter Ideen verlieren, die z. B. bezüglich des Verhältnisses von Schlegel und Schleiermacher im Einzelnen kaum je zu eindeutigen Feststellungen kommen können, selbst bei noch ausgebreiteterer Kenntnis des biographischen Materials.

[1]) Dilthey, Leben Schleiermachers, 1870. S. 192.

menschlich warmer Beziehung erfüllt ist wie er selbst. Sie schließen sich rasch aneinander an, und es entsteht dies in Schleiermachers Leben einzigartige Verhältnis intimer Freundschaft mit einer Frau von geistiger Bedeutung. Beide vermögen über Grenzen und Bedingungen des Geschlechts hinaus sich im Allgemein-Menschlichen zu begegnen.

Als Schleiermacher nach Berlin kommt, ist er gleichsam prädestiniert für die Begegnung mit dem neuen Lebensideal. Die geistige Atmosphäre ergreift ihn, indem sie seine Ideen realisiert und aktualisiert. Sie gibt ihm in ihrem Lebensgefühl das unmittelbare Fluidum, aus dem er seine Theorie desto voller schöpft. Er findet zuerst in Friedrich Schlegel, was er schon lange sucht. Zum ersten Mal kreuzt ein hervorragender individueller Geist seine Bahn.

Ende Juli 1797 macht Schleiermacher im Herzschen Hause Schlegels Bekanntschaft. Er wird sofort von dem Eindruck des jungen Revolutionärs gefangen genommen. Auch Schlegel lernt den andern in gemeinsamen Diskussionen und Kämpfen für und wider das Recht des Neuen, im Spott über das veraltete Berlin und dem gleichen Interesse an Neugestaltung der moralischen Kultur alsbald schätzen. Im Oktober 1797 berichtet Schleiermacher seiner Schwester von dem neugewonnenen Freunde. „Er ist ein junger Mann von 25 Jahren, von so ausgebreiteten Kenntnissen, daß man nicht begreifen kann, wie es möglich ist, bei solcher Jugend so viel zu wissen, von einem originellen Geist, der hier, wo es doch so viel Geist und Talente gibt, alles sehr weit überragt . . Es fehlte mir gänzlich an einem, dem ich meine philosophischen Ideen so recht mittheilen konnte, und der in die tiefsten Abstraktionen mit mir hineinging. Diese große Lücke füllt er nun aufs herrlichste aus; ich kann ihm nicht nur, was schon in mir ist, ausschütten, sondern durch den unversiegbaren Strom von neuen Ansichten und Ideen, der ihm unaufhörlich zufließt, wird auch in mir manches in Bewegung gesetzt, was ge-

schlummert hatte“ [1]). Aber er ist nicht nur dem originellen Geist des Freundes zugetan, auch sein Gemüt zieht ihn an. „Ich kann mit niemand philosophieren, dessen Gesinnungen mir nicht gefallen“ [2]).

Friedrich knüpft damals die ersten Beziehungen zu Dorothea Veit. Der engere Kreis der romantischen Freunde schließt sich. Schleiermacher wird von dem persönlichen Zusammenleben und seiner herzlichen Offenheit ganz und gar ergriffen. Ein Bericht über die Feier seines Geburtstages, des 21. November, redet aus der glücklichen Stimmung, in der er lebt [3]). An diesem Tage beschließen die Freunde, zu Neujahr eine gemeinsame Wohnung zu beziehen. Der Plan wird ausgeführt und ermöglicht so eine noch nähere Berührung der beiden, in der Arbeit wie im menschlichen Umgang. „Unsere Freunde haben sich das Vergnügen gemacht, unser Zusammenleben eine Ehe zu nennen, und stimmen allgemein darin überein, daß ich die Frau sein müßte, und Ernst und Scherz wird genug darüber gemacht“ [4]). Schleiermacher ist immer wieder von Friedrichs Genie überrascht. Die schöne briefliche Schilderung aus dieser ersten Zeit der Freundschaft, die er im Dezember gibt, wirft auch auf ihn selber deutliches Licht: „Was seinen Geist betrifft, so ist er mir so durchaus supérieur, daß ich nur mit vieler Ehrfurcht von ihm sprechen kann. Wie schnell und tief er eindringt in den Geist jeder Wissenschaft, jedes Systems, jedes Schriftstellers, . . . das weiß ich alles erst seit dieser kurzen Zeit völlig zu schätzen, da ich seine Ideen gleichsam entstehen und wachsen sehe. Aber nach seinem Gemüt wirst du (die Schwester) unstreitig mehr fragen, als nach seinem Geist und Genie. Es ist äußerst kindlich, das ist gewiß der Hauptzug darin; offen und froh, naiv in allen seinen

[1]) Aus Schleiermachers Leben in Briefen, hg. von Jonas und Dilthey, Berlin 1858 - 63. Bd. I 161 f.
[2]) ebenda I 162.
[3]) Briefe I 164 ff.
[4]) Briefe I 169.

Aeußerungen, etwas leichtfertig, ein tödlicher Feind aller Formen und Plackereien . . . Was ich aber doch vermisse, ist das zarte Gefühl und der feine Sinn für die lieblichen Kleinigkeiten des Lebens und für die feinen Aeußerungen schöner Gesinnung, die oft in kleinen Dingen unwillkürlich das ganze Gemüth enthüllen. So wie er Bücher am liebsten mit großer Schrift mag, so auch an den Menschen große und starke Züge. Das bloß sanfte und schöne fesselt ihn nicht sehr, weil er zu sehr nach der Analogie seines eigenen Wesens alles für schwach hält, was nicht feurig und stark erscheint. So wenig dieser eigentümliche Mangel meine Liebe zu ihm mindert, so macht er es ihm doch unmöglich, ihm manche Seite meines Gemüths ganz zu enthüllen und verständlich zu machen. Er wird immer mehr sein als ich, aber ich werde ihn vollständiger fassen und kennen lernen als er mich“ [1]).

Wird Schleiermacher vor allem von Friedrichs spontanem und originellen Geist angezogen, so ist auf diesen seine fest und sicher gebildete Persönlichkeit von größtem Eindruck.

„Schleiermacher ist ein Mensch, in dem der Mensch gebildet ist . . . Sein ganzes Wesen ist moralisch, und eigentlich überwiegt unter allen ausgezeichneten Menschen, die ich kenne, bei ihm am meisten die Moralität alles Andere“ [2]). „Was für mich so unerschöpflich fruchtbar an dir ist, das ist, daß du existierst. Du bist mir für die Menschheit, was mir Goethe und Fichte für die Poesie und die Philosophie waren“ — schreibt er dem Freunde [3]).

Die erste äußere Wirkung Friedrichs auf Schleiermacher besteht darin, daß dieser von der literarischen Luft, die Schlegel um sich verbreitet, angesteckt wird. Man nimmt ihm schon im November das Versprechen ab,

[1]) Briefe I 169.
[2]) Walzel S. 322.
[3]) Briefe III 81.

baldigst etwas zu „machen“. Eigentlich fühlt er sich recht ungemütlich dabei, seine „literarische Unschuld“ ablegen zu müssen [1]). Doch seine langsame Natur kommt allmählich in Fluß. Beschaulichkeit und äußere Verschlossenheit weichen einer gewissen Aktivität. Indem er Mitarbeiter am Athenäum wird, indem Friedrich ihn unaufhörlich drängt und antreibt, beginnt er, in die geistige Entwicklung der Zeit immer bedeutungsvoller einzugreifen. Der Plan einer umfassenden Auseinandersetzung mit der geltenden Moral ist in jahrelanger Gedankenarbeit in ihm gereift. Unter dem Eindruck des Schlegelschen Treibens beginnt er ihn auszuführen. Ein kurzer Ueberblick mag Schleiermachers bisherige Entwicklung vergegenwärtigen.

C. Schleiermachers Werdegang.

Den jungen Herrnhuter vertreiben die ersten Zweifel aus dem Kreise der pietistischen Lebensgestaltung. Er macht mit einigen Freunden im Brüderseminar zu Barby die Erfahrung, daß der Pietismus nur eine ins Gemütliche übertragene Orthodoxie ist. Denn hatte man die rationalistischen Formeln und Dogmen von der Gottheit Christi in ihrer Lehrhaftigkeit und schablonenmäßigen Anwendung als abgebraucht erkannt, so versuchte man nun, durch unmittelbar persönliche Erfahrung der göttlichen Wahrheit in der Person Jesu auf den Grund zu kommen. Die tote Dogmatik wird in den frommen Gemütsprozeß aufgelöst. Aber die traditionellen Inhalte bleiben dieselben. Nur die psychologische Form ihrer Rechtfertigung und Bejahung durch das religiöse Subjekt wird ins Gegenteil verändert [2]).

Skeptische Gedanken werden von außen in dem jungen Schleiermacher angeregt. Nach brieflichen Auseinandersetzungen mit dem Vater über den stellvertretenden Tod und die Gottheit Christi -- diese zwei „Grundsäulen

[1]) Die Tatsache besteht aber, daß er bereits vor Schlegel die Absicht hatte, etwas drucken zu lassen — wie ein Brief von 1792 zeigt, abgedruckt bei Meisner, „Schl. als Mensch. Sein Werden“ 1922. S. 69.

[2]) Vgl. Diltheys Darstellung (Buch 1 Kapitel 2 und 3).

der altprotestantischen Dogmatik“ [1]) — bezieht er zu Ostern die Hallenser Universität. Freiheit und Selbständigkeit wirken mächtig auf ihn ein. Er braucht nicht mehr „vergeblich nach den übernatürlichen Gefühlen und dem, was in der Sprache jener Gesellschaft der Umgang mit Jesu hieß, zu jagen“ [2]).

Die nächsten zehn Jahre seines Lebens stehen unter dem Zeichen Kants und vorherrschender Beschäftigung mit ihm. An Kant bildet sich sein dialektischer Scharfsinn aus, welcher später seinen romantischen Freund so oft entzückt — jedenfalls wenn andere damit „erledigt“ werden. Schleiermacher hat in der Hallenser und Drossener Zeit schwer mit religiösen Problemen bis zu völligem Unglauben zu streiten. R. Haym hat dargelegt, wie durch die damaligen Briefe ein Zug skeptischer Resignation hindurchgeht. „Ich habe mit dem Zweifeln angefangen zu denken, und soviel ich seitdem auch gelesen und selbst nachgedacht habe, . . . so bin ich doch gewissermaßen in der Theologie sowohl als in der Philosophie auf dieser Stufe stehen geblieben [3]). Er beschäftigt sich während der Studienjahre mit der „Geschichte der menschlichen Meinungen“ [4]), hört alle Parteien ab und prüft, was bei ihnen konsequent oder unhaltbar ist. Wieland ist sein Lieblingsschriftsteller, den er doch später so überaus scharf ablehnt. Man mag mit Wehrung sagen, Schleiermacher sei in diesen Jahren der erste deutsche Positivist gewesen [5]). Denn er will den nach eigener Meinung tief in der menschlichen Natur wurzelnden Gedanken eines Ueber-Endlichen aus der Macht der Phantasie erklären, die dem Menschen angenehme Illusionen vortäuscht [6]). Kants kritische Position

[1]) Dilthey a. a. O. S. 23.

[2]) Aus Schleiermachers Selbstbiographie, Briefe I 10.

[3]) Briefe I 78.

[4]) ebenda I 12.

[5]) „Der geschichtsphilos. Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern“, Diss. 1907 S. 13.

[6]) Briefe IV 43.

aus der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft", zu der die Ergebnisse der zweiten Fassung im Widerspruch stehen, glaubt er gegen den Meister selber konsequent durchführen zu sollen. Kant bleibt bei der Annahme einer transszendenten Realität auf Grund des Freiheitsbewußtseins; Unsterblichkeit und Dasein Gottes werden Postulate der praktischen Vernunft, motiviert durch die „Rücksicht auf das zu verwirklichende höchste Gut, das in der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit besteht" [1]). So deutet Schleiermacher damals Kants Gedanken, und wie die von Dilthey im Anhang seines Buches mitgeteilten „Philosophischen Rhapsodien" zeigen, greift seine Kritik Kants an diesem Punkt ein. „Herr Kant" hat den Begriff des höchsten Gutes aus einem regulativen Prinzip zum konstitutiven gemacht [2]). Der erst so verpönte Glückseligkeitstrieb wird fälschlich wieder zugelassen und muß zum Beweis der Existenz Gottes dienen. Etwas später wendet Schleiermacher sich gegen jede Zerlegung des menschlichen Wesens. Die Willenskraft sei genau so Funktion der Seele wie das Begehrungsvermögen. Die Tatsache moralischer Verbindlichkeit garantiere noch lange nicht die Realität einer übersinnlichen Welt. Denn sie könne einfach als Bestimmbarkeit des empirischen Begehrungsvermögens durch moralische Vorstellungen erklärt werden. „Kurz, es ist umsonst, den Menschen zu teilen; alles hängt in ihm zusammen, alles ist eins; hebt man die Regelmäßigkeit des Begehrungsvermögens auf, so ist in der ganzen Seele nichts mehr regelmäßig" [3]).

Aber Schleiermacher kann hier doch nicht stehen bleiben. In Schlobitten, unter dem Eindruck feiner Familienkultur und innerer Beziehungen zu seinen Zöglingen und zur jungen Gräfin Friederike, unter dem Zauber neuen regsamen Lebens nach den einsamen Jahren, die eben vor-

[1]) Wehrung a. a. O. S. 11.
[2]) Dilthey a. a. O. im Anhang S. 13.
[3]) ebenda S. 27.

über sind — bricht der ehemalige Herrenhuter in ihm durch. Sein Gemüt füllt sich auf Grund der Erfahrungen, die er macht, aufs neue mit dem Bedürfnis nach dem Uebersinnlichen. Doch ist an den Ergebnissen erkenntniskritischer Analyse nicht zu rütteln. Das „Unendliche" bleibt unerreichbar, wenn man es jenseits, außer oder hinter der Reihe des Endlichen suchen will.

Langsam bildet sich in Schleiermachers Denken der folgenschwere Grundgedanke, daß das Verhältnis beider — des Endlichen und Unendlichen — anders zu denken sei. Die Endlichkeit bestehe für sich allein genommen nur aus toten Massen und Gesetzen. Das Leben in ihr wird damit nicht erklärt. Schleiermacher gerät allmählich in eine ihn immer mehr beherrschende Polemik gegen Kants schroffe Trennung von Sinnlichkeit und Vernunft, Realem und Idealem, Endlichem und Unendlichem. Diese sind vielmehr als irgendwie ineinander verflochten vorzustellen. Dilthey, Wehrung u. a. haben diese „epochemachende" Entdeckung genügend hervorgehoben und Schleiermachers Selbständigkeit dabei betont. Denn erst später lernt er durch Jacobis Schriften Spinoza kennen, dessen Philosophie dieser Gedanke entlehnt zu sein scheint. Schleiermacher geht von da ab in gradliniger Folge weiter bis zur Aufstellung des Individualitätsbegriffes, die aber erst in der romantischen Zeit erfolgt.

Hier sieht man nun sein System im Kernpunkt des Entstehens. Wir halten fest, daß es zunächst erlebnis- und bedürfnismäßige Motive sind, die den konsequenten Skeptiker zum Finder der sogn. Theorie vom Einssein des Unendlichen und Endlichen machen. Die häuslich- gesellige „Pflege seines Herzens" hat seine „religiösen Gefühle" erwärmt. Seine religiösen Empfindungen sterben nicht mehr unter theologischen Grübeleien" [1]). Wenn vor allem Wehrung es besonders feiern zu müssen glaubt, daß stets „das Leben selbst" Schleiermacher weiterhilft, wenn seine theo-

[1]) Meisner a. a. O. S. 64.

retische Situation unerträglich und ausweglos wird, so wird man demgegenüber Grund genug zu der Frage haben, ob hier nicht irgendwelche für sich allein vielleicht zu Recht bestehenden Deutungen menschlicher Wirklichkeit zur Rechtfertigung ganz heterogener metaphysischer bezw. religiöser Ideen dienen müssen, die unter Umständen in dem so oder so zu entscheidenden Streit um das Verhältnis von Natur und Geist (bei Schleiermacher: Stoff und Gemüt) nicht aufgehen, sondern aus andern Seinsbezirken und Verhältnissen entspringen. Die Möglichkeit, daß hier Religion und Metaphysik unentwirrbar verquickt seien, wird später noch ausführlicher zu erörtern sein.

In einer „Kurzen Darstellung des Spinozistischen Systems" setzt Schleiermacher sich 1794 mit Spinoza auseinander. Er stimmt in der Grundkonzeption mit ihm überein: Das Unbedingte liegt nicht jenseits der Reihe des Bedingten, sondern ist ihr Inbegriff, ihr irgendwie sonst immanent. Wie aber dieser Zusammenhang zu denken sei, beantwortet auch Spinoza nicht. Seine dogmatische Lösung muß wiederum durch Kants Kritik widerlegt werden.

Schleiermacher schwankt noch, aber er glaubt schon zu ahnen, daß, wenn irgendwo, dann in der Individualität die Einheit von Natur und Vernunft gegeben sein müsse. Und so stößt er auf seine entscheidende Frage: „Wes Ursprungs ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie?" [1]). Wie er später angibt, haben ihn Plato und Spinoza zu der Frage nach dem Wesen der Individualität geführt [2]).

In den Aufsätzen aus Schlobitten, in denen er die „Bestimmung des Menschen" erörtert, übt er noch ein abstrahierendes Verfahren aus, indem er den „Menschen als solchen" und nicht den konkreten Menschen analysiert. Die Tugend z. B. wird noch als Inbegriff allgemeiner Ge-

[1]) Ges. Werke Philos. Abteilung Bd. IV S. 300.
[2]) Kritik der Sittenlehre, Berlin 1834² S. 90.

setzlichkeit angesehen. Die wichtige Wandlung im Lauf der Jahre 1794—97 ist nun die, daß Schleiermacher in sich selbst die Tätigkeit und lebendige Wirksamkeit der Vernunft erfährt. Diese wird als „reale Potenz des eigenen Wesens" endeckt [1]). Die Schlobittener Erfahrungen sind als innere, die Landsberger Lektüre des „Wilhelm Meister" als äußere Bedingung und Anregung für diese Einsicht zu nennen.

Man mag hervorheben, daß nicht erst die Romantik Schleiermacher in Berührung mit dem neuen Geist gebracht hat. Als er nach Berlin kommt, ist er bereits im Besitz einer einheitlichen Stellung zur Welt in Theorie und Leben, wenn auch theoretisch noch nicht in scharfer Ausprägung. Danach läßt sich die Wirkung verstehen, die sein sittliches Lebensideal auf den Freund ausübt, der seinerseits aber auch im Wesentlichen schon entschieden ist. Was bei Schleiermacher im Gegensatz zu Schlegel den Anschein der „Reife" und Ruhe erweckt, ist im Gehalt seiner Weltanschauung begründet, die um vieles „harmonischer" ist als die des ironischen Dualisten.

Schleiermacher bildet sich im Umgang mit Friedrich und der Schar der romantischen Genossen, besonders der Frauen, zu dem „Virtuosen der Freundschaft", als der er schon seinen Freunden erscheint. Hier kann er seinem Bedürfnis nach Gemüts-Kultur nachgehen. Hier gestaltet er alle seine Beziehungen im Geist feinster Innerlichkeit. Er findet im Kreis der Genossen die langgesuchte individuelle Einheit von Erkennen und Begehren, Vernunft und Natur. Darin liegt der wichtigste Beitrag der Romantik zu seiner Entwicklung: er festigt sein Individualitätsprinzip im Anschaun der lebendigen Gestalten.

D. Entwicklung und Ende ihrer Freundschaft (1797—1802).

Unter dem Leitwort: Was uns für Wahrheit gilt, niemals aus Rücksicht nur halb zu sagen — beginnen die Neuerer

[1]) Wehrung a. a. O. S. 18

im Athenäum den systematischen Kampf gegen Bürgerlichkeit und Plattheit in Religion, Moral und Kunst. Schleiermacher steht mitten darin. Friedrich, der ganze Massen von Fragmenten und „Ideen“ produziert, weiß den Freund gehörig zu schröpfen. Dieser hat eigentlich das größere Werk einer „Kritik der Moral“ im Sinn [1]). Aufzeichnungen zu dieser erst später erschienenen Schrift macht Friedrich zu Beiträgen. Aus dem ganzen Unternehmen wird unter seinen Händen allmählich eine gewisse, wenn auch letztlich ernst gemeinte Spielerei. Das Athenäum ist der Ausdruck ihres Symphilosophierens, Sympoetisierens, Synexistierens, ihres συνενθουσιάζειν — und wie die phantastischen aber bezeichnenden Titel für ihre Genossenschaft noch alle lauten mögen.

Die Briefe, die Friedrich während eines kurzen Dresdener Aufenthalts im Juli 1798 schreibt, geben uns in den tollen Wirbel von Scherz und Ernst, Arbeit und Spiel, in dem der Berliner Kreis sich dreht, Einblick. Schlegel ist die treibende Kraft, die mit tausend genialen Einfällen das Ganze in Gang hält. Bei aller Geschäftigkeit ist aber gerade er es, der das Faulenzen als eigentlich würdige Existenzform anpreist.

Aber dies Treiben ist sehr wenig nach Schleiermachers Sinn. Er findet in der stetigen Herzlichkeit und Tiefe seiner Freundschaft mit Henriette und in der erwachenden Neigung zu Eleonore Grunow die Ergänzung seiner eigentlichen Bedürfnisse. Dem Verhältnis Friedrichs zu Dorothea Veit steht er zweifelnd gegenüber. Die Unbedingtheit, mit der der Freund seinen radikalen Theorien gemäß sein Leben und das Anderer gestaltet, schlägt nach Schleiermachers Urteil zu leicht in pure Genußsucht um. Aber so oft ihre Zuneigung sich aus solchen Gründen trüben will, weiß Schleiermacher immer wieder einzulenken. Was ihre gemeinsame Arbeit am meisten stört, ist die mangelnde Energie, Seßhaftigkeit und Konsequenz Friedrichs. Was

[1]) Vgl. S. 27.

ihre persönliche Einigkeit schon sehr bald tiefer bedroht, ist Schlegels Maßlosigkeit und sein Mißtrauen. Er fühlt, daß der andere das, was er eigentlich sucht — die treue „Geselligkeit der Gemüter[1])" — bei ihm nicht findet. Und doch steht Schlegel zu sehr im Bann der auf das Innere gewandten Lebens- und Anschauungsweise des Freundes. Dieser Schleiermacher spricht aus den Briefen an die Frauen. Im Umgang mit Schlegel lernt man ihn weniger direkt kennen. „Eigentlich gibt es doch keinen größeren Gegenstaud des Wirkens als das Gemüth, ja überhaupt keinen anderen, wirken Sie etwa da nicht?"[2]) — so eine Frage an Henriette Herz. In ihrem Dasein ist es ihm vergönnt, ein „schön gestaltetes Leben mitgenießend anzuschauen", und so „fließt das seinige ruhig daneben hin"[3]). Dies ist sein eigentliches Lebensbedürfnis. Die Tatsache dieser „weiblichen Veranlagung", dieses „Hanges zur Innerlichkeit", wie man diese für Schleiermacher charakteristische Bestimmtheit seiner Existenz zu bezeichnen pflegt, ist zwar von jeher erkannt und Schlegels Eigenart gegenübergestellt und gerühmt worden. Aber dies Verfahren trifft wohl doch nur den Schein der Sache. Bei der Erörterung der Gründe für die spätere Auflösung des Freundschaftsbundes dient in der Regel die seelische Unausgeglichenheit und „Unreife" Schlegels als Haupterklärung. Zieht man aber die Gesamtheit der in Betracht kommenden Phänomen für die Erklärung des Unterschieds in ihrer seelischen Haltung heran, so wird das Lob der Schleiermacherschen Gemütstiefe auf Kosten Schlegelscher Unstetigkeit und Genußsucht, wie es sich besonders in der populären Schleiermacher-Literatur findet[4]), hinfällig. Davon wird im Verlauf der Arbeit noch zu reden sein. Schleiermachers Kunst,

[1]) Dilthey a. a. O. S. 248

[2]) Briefe I 191.

[3]) Meisner S. 100.

[4]) Es durchzieht z. B. auch das Vorwort Meisners zu seiner Briefausgabe.

von vornherein Welt und Leben unter dem Interesse der „Verinnerlichung“ zu betrachten, läßt ihn eher mit Novalis und anderen Romantikern verwandt erscheinen als mit Fr. Schlegel. Denn Schlegel hatte bei aller Kultivierung des Genießens und des eigenen schöpferischen Selbst im Grunde sehr wenig Sinn für die Heiligkeit, mit deren Schimmer Schleiermacher alles Persönliche umgab. Trotzdem steht auch er irgendwie noch innerhalb des Lebensgefühls der jüngeren Generation, dessen hervorragendster Interpret Fichte war. Novalis formuliert es einmal: „Nach innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft [1])“.

Schleiermachers Bekanntwerden mit Fichte steht unter der Fülle des Neuen an künstlerischem und literarischem Gut, das Schlegel dem Freund vermittelt, an erster Stelle. Zu Anfang des Jahres 1798 beginnt er sich mit Fichtes Philosophie näher zu beschäftigen. Vorher galt seine Polemik fast ausschließlich Kant. Die Kritik an der Kantischen Position wies schon in die Richtung Fichtes. Schleiermacher war im Verlauf seiner Jugendarbeiten auf die qualitative Scheidung der Welt, Außenwelt und Geisteswelt, gestoßen und auf ihre Einheit im Ich. „Das Ich verliert nichts, und in ihm geht nichts unter; es wohnt mit allem, was ihm angehört, seinen Gedanken und Gefühlen, in der Burgfreiheit der Unvergänglichkeit“ [2]). Gegenüber Kant gilt es, den Menschen „dem Unendlichen wieder zu nähern“ [3]). „Liebenswürdig ist, wer liebt, d. h. wer überall im Endlichen das Unendliche findet. Groß, wer das Endliche um des Unendlichen willen wegwirft. Vollendet, wer beides vereinigt“ [4]).

Von seinem Individualitätsprinzip aus wendet Schleier-

---

1) Athenäum I 1 S. 74 f.
2) Dilthey im Anhang S. 80.
3) ebenda S. 84.
4) ebenda S. 95.

macher sich immer schärfer gegen Fichtes Methode der philosophischen Abstraktion: Das „reine" Ich wird nur durch Vernichtung des individuellen gewonnen. Briefliche Auseinandersetzungen machen seine und Friedrichs verschiedene Stellungnahme zu Fichte deutlich. 1798 ist Fichtes „Sittenlehre" erschienen, die Schleiermacher auf den alten Gedanken einer Kritik aller bisherigen Moral erneut hinweist. Friedrich folgt dem Plan mit dem üblichen Enthusiasmus, den die schneidende Polemik des Freundes bei ihm erregt. Schleiermachers Athenäum-Fragmente hatten den Kreis der Eingeweihten besonders entzückt. Der „Katechismus der Vernunft für edle Frauen" bildete den Höhepunkt aller Beiträge. Jetzt gesteht Friedrich seinen „höchsten literarischen Wunsch, eine Moral zu stiften" [1]. Aber er glaubt nicht, ohne Hilfe soweit zu kommen. „Göttlich ist's — schreibt er — daß du am Kant bist. Nur nimm ja den Fichte mit . . . Ich glaube, deine Kritik der Moral bedarf gewiß einer Konstruktion und Konstitution der ganzen vollen Menschheit und Moralität im Gegensatz zur isolierten Philosophie" [2]. Er selbst darf freilich „Fichte nicht so verachten", wie der Andere von seinem absoluten Standpunkt aus es tun muß. „Bei Fichte — schreibt Schleiermacher an Brinkmann — ist Philosophie und Leben ganz getrennt, seine natürliche Denkart hat nichts Außerordentliches, und so fehlt ihm, so lange er sich auf dem gemeinen Standpunkt befindet, Alles was ihn für mich zu einem interessanten Gegenstand machen könnte" [3]. Die Sonderung von gemeinem und philosophischem Standpunkt ist für Schleiermacher bloße spekulative Abstraktion. „Wer nun aber Philosophie und

[1]) Briefe III 79; diese Absicht kann ruhig ernst genommen werden, wenn auch Schlegels Eigenart ihre Durchführung verhinderte: Die Romantik dieser ersten Zeit ist grundsätzlich pädagogisch eingestellt.

[2]) ebenda.

[3]) Briefe IV 53.

Leben so strenge trennt, wie Fichte das thut, was kann an dem Großes sein? Ein großer einseitiger Virtuose, aber wenig Mensch“ [1]). „Das Ausgehn von der Individualität bleibt aber gewiß der höchste Standpunkt, da er zugleich den der Allgemeinheit und der Identität in sich schließt. Ist denn die ganze Welt etwas anderes als Individuation des Identischen?“ [2]).

Dieses Bestreben Schleiermachers wird von Schlegel mit einem gewissen Recht als „Konstitution der ganzen vollen Menschheit“ gedeutet. Aber die „Apologie der Humanität gegen die Philosophie“ gehört, wie er selbst sieht doch nicht eigentlich in seine Ansichten [3]).

Schleiermacher findet in dieser Zeit die ihm eigene Art des Zugangs zur Individualität, die sogen. „Selbstanschauung“. Im Meinungsaustausch über Fichte hatte Friedrich schon gefragt, wie die Selbstanschauungen eigentlich aussähen [4]). Die Antwort kann man aus einem Brief Schleiermachers an Henriette Herz herauslesen. Danach erfaßt die Selbstanschauung im Gemüt die ewigen Kräfte des Menschen, die „unveränderlichen Größen in der Gleichung“, das eigentliche Innerste, das „Bleibende und Beständige“ [5]). Alle diese Bestimmungen, so unscharf sie in begrifflicher Beziehung anmuten, weisen auf die gleichen intendierten Strukturen hin. Unveränderlichkeit, Beständigkeit, Ewigkeit sind die Prädikate dieses bleibenden Inneren und Geistigen der Person.

Die Selbstanschauung unterscheidet sich von der reinen oder intellektualen Anschauung genau darin, daß sie ohne „Abstraktion“ den inneren Gehalt des konkreten Menschen erschaut und sich nicht nur auf eine allgemeine wirkende Vernunftgesetzlichkeit bezieht. Vernunft ist hier in der Tat

---

[1]) Briefe IV 94.
[2]) ebenda.
[3]) Briefe III 87.
[4]) Briefe III 83.
[5]) Briefe IV 86.

„Wesen der Individualität“ geworden, wobei „Wesen“ im Gegensatz zu „System“ steht.

Anwendung und Konsequenzen dieser Bestimmung des Individualitätsbegriffs und der Methode seiner Erschließung sind bei der Analyse der Grundgedanken von „Reden“ und „Monologen“ zu erörtern. Hier ist bezüglich der Frage nach ihrer „Entstehung“ immer wieder darauf hinzuweisen, in wie hohem Maße Schleiermachers Grundformeln die theoretische Entsprechung der Erlebnisinhalte sind, die man als wesentlichsten Ertrag des romantischen Gemeinschaftslebens ansehen kann. Im Umgang mit Frauen besitzt Schleiermacher den stärksten und tiefsten erlebnismäßigen Rückhalt. Im „innersten Heiligtum“ ihrer Naturen ist ein Altar errichtet, auf dem sie Freundschaft und Liebe anbeten.[1]) Er wendet sich, als ernstere Störungen in die Beziehung zu Schlegel eindringen, an das stets zur Verfügung stehende Gemüt der Freundin, um sich in ihrem Anschaun zu festigen.[2]) Er gewinnt im Austausch mit Henriette Herz vorwiegend seine speziellen Ansichten über Fragen sittlicher Bildung. Die mannigfachen Möglichkeiten des Gefühls zwischen den Geschlechtern, Freunden und Kameraden sind ihr liebstes Gesprächsthema. Alle gemeinsamen Arbeiten und Bildungswege dienen letzlich der Verfeinerung des Persönlichen. Dialoge und Essays aus Schleiermachers Feder über gute Lebensart und sittlichen Geschmack kursieren im engeren Kreise. Ein Aufsatz „über die Scham“ tritt später in den Mittelpunkt der „Vertrauten Briefe“. „Ueber die Treue“ sind sich die Freunde, halb noch im Scherz, nicht einig geworden. Während Schleiermacher in ihr die ihm selbstverständliche „Dauer“ des wahrhaft Innerlichen verteidigt, lehnt Schlegel bezeichnender Weise Treue „gegen das Individium, den Mikrokosmos“ ab. Er verpflichtet sich natürlich nur aufs „Universum“, in das er „knollig verliebt“ zr sein behauptet.[3])

[1]) Meisner a. a. O. S. 122.
[2]) Briefe I 192.
[3]) Briefe III 78 u. 81.

Ein Element tritt in ihrem Bildungsstreben[1]) allmählich immer bedeutungsvoller hervor: Die Religion.

Vielleicht zuerst durch die Masse der neuen Stoffe aus Poesie und Geschichte wie durch die Fülle der Erlebnisse verdrängt, macht sich in Schleiermachers Denken die alte Frage nach der Beziehung von Endlichem und Unendlichem wieder stärker bemerkbar. Sie geht bei ihm ja sachlich Hand in Hand mit der Problematik der Individualität, in der ihm die schaubare Einheit von Sinnlichem und Uebersinnlichem gegeben ist, und war insofern ständig vorhanden. Aber die Tatsache, daß dies keine bloße Bildungsangelegenheit sei, kommt ihm nun zum Bewußtsein. Theologie und eigentlich theologischer Habitus stehen bei Schleiermacher im ersten Jahr seiner Freundschaft mit Schlegel ziemlich im Hintergrund. Diese profane Periode nimmt aber bald ein Ende. Die theologischen Instinkte dringen an die Oberfläche und bestimmen auch die Form seines Denkens. An die Stelle der Individualität tritt das Universum. An die Stelle der Bildung tritt Religion.

Die Frage soll zunächst markiert werden, ob sich mit diesem terminologischen Wechsel auch die Sache selbst, um die es Schleiermacher geht, verschoben hat.

In den Briefen Friedrichs und gewiß erst recht im mündlichen Verkehr ist viel vom „Universum" die Rede, und beide wollen in der Liebe zu ihm zusammenstehen.[2]) Schleiermachers Einfluß auf Schlegels Gedankenwelt tritt jetzt hervor Das Verhältnis beginnt sich umzukehren. Schlegels Philosophie fängt ihre äußerliche Verwandlung in Religion an. Aus den Erörterungen über Ironie und Enthusiasmus entwickeln sich Spekulationen religiöser Färbung. Ein im Spätsommer 1798 in Dresden verfaßter Brief „über die Philosophie" — „an Dorothea" gerichtet — ist dafür charakteristisch. Ein gefühlvoller Ton, der zur

[1]) Dessen einzelne Aktionen und Interessen hier nicht näher verfolgt werden können.

[2]) Briefe III 81

bisherigen aggressiven und leidenschaftlichen Begeisterung durch Skepsis nicht recht paßt, zieht sich hindurch. „Karoline — schreibt Schlegel über sein eigenes Opus — meynt, Wilhelm könne in seinem ganzen Vermögen nicht soviel Heiligkeit und Innigkeit auftreiben.“[1]) Wie sehr Friedrich dazu neigt, Schleiermacherschen Stil anzunehmen, zeigen auch seine von Dilthey treffend als „Gemütsfragmente“ bezeichneten Athenäum-Beiträge, in denen er sich Schleiermacher geradezu anempfindet. Hier hatte er über ihre Freundschaft „weise und schöne“ Worte gesprochen.[2]). „Das Bewußtsein der notwendigen Grenzen ist das Unentbehrlichste und Seltenste in der Freundschaft“ [3]), und „das Höchste ist, wenn zwei Freunde zugleich ihr Heiligstes einer in der Seele des andern klar und vollständig erblicken und ihres Wertes gemeinschaftlich froh ihre Gedanken nur durch die Ergänzung des andern fühlen dürfen [4]). Da hört man Schleiermacher reden. Denn sehr bald zeigt es sich, wie wenig Schlegel sich mit solcher Gesinnung zufrieden gibt. Im Brief an Dorothea preist er die Innerlichkeit als eigentliche Begabung der mütterlichen Frau. Sie erscheint ihm als beste „Anlage zur Religion“ und muß nur durch „Philosophie“ zu einem Lebensganzen ergänzt werden. Der spezifisch „philosophisch“ veranlagte Mann soll dementsprechend durch Religion vervollständigt werden. Religion ist eine gewisse Gestimmtheit der Seele. „So kann ich doch im strengen Sinn nur das für Religion gelten lassen, wenn man göttlich denkt und dichtet und lebt, wenn man voll von Gott ist, wenn ein Hauch von Andacht und Begeisterung über unser ganzes Sein ausgegossen ist; wenn man nichts mehr um der Pflicht, sondern alles aus Liebe thut, bloß weil man es will, und weil man es nur darum will, weil es Gott sagt, nämlich

[1]) Briefe III 90.
[2]) Dilthey, a. a. O. S. 258.
[3]) Athenäum I 2, S. 106.
[4]) Athenäum I 2 S. 101.

Gott in uns“[1]). Damit steht die Verinnerlichung als Aesthetisierung der Religion auf dem Höhepunkt.

Indessen — Schlegel hat damit nur das eine Element seines Denkens zeitweise zu sehr vereinseitigt. Hat er hier — stark unter Schleiermachers Einfluß — aus dem Enthusiasmus ein passives Begleitmoment der geistigen Aktivität gemacht, so wirkt dem seine primäre Ansicht des Unendlichen, sein Endlosigkeitsbewußtsein, ständig entgegen. Doch gerade mit dieser zweiten und charakteristischen Linie des Schlegelschen Denkens kann Schleiermacher sich nicht befreunden. Ihre Gegensätzlichkeit zeigt sich im Streit um Hülsens Athenäumsabhandlungen. Friedrich schwärmt sie als „durchaus neu, tief, einzig und göttlich“ [2]) an und findet in ihnen „viel Religion“ [3]). Schleiermacher beurteilt sie ganz anders. „Es ist aber Naturreligion und da weiß ich nicht, ob es mir viel thun wird. Meine Religion ist so durch und durch Herzreligion, daß ich für andere nicht viel Raum habe“ [4]). Mit „Natur“ wie mit „Geschichte“ fängt er nicht viel an; während Schlegel beide als endlosen Stoff benötigt, seinen Bildungshunger bezw. seinen „religiösen Geschmack“ zu sättigen. Natur und Geschichte sind ihm etwas Gegenständliches, wenn sie auch zur subjektiven Berauschung dienen. Insbesondere mit historischem Material füllt er seine durch die bloße Gegenwart unbefriedigte Empfänglichkeit.

Aus solchen und ähnlichen Diskussionen erwächst der Plan der „Reden“. Er nimmt nach Diltheys Untersuchungen nicht vor dem August 1798 nähere Formen an. Tagebuchnotizen lassen die Entwicklung erkennen. Schlegel nimmt intensivsten Anteil. Er beginnt um diese Zeit mit der ihn auszeichnenden Fähigkeit ironischer Spielerei und ideeller Phantastik seinerseits vom Erscheinen einer neuen

[1]) Minor II 324.
[2]) Briefe III 105.
[3]) Briefe III 102.
[4]) Briefe I 202.

Religion zu schwärmen. Seltsame Korrespondenzen mit Novalis reden vom Verfassen einer neuen Bibel, die im Hauch genialer Inspiration alles in einer neuen Mythe verkündigen soll, was den romantischen Propheten am Herzen liegt [1]). Auch Schleiermacher gerät durch Schlegels Treiben und Nachfragen in die Zwangsvorstellung, Religion machen zu müssen. Das Unternehmen will manchmal ins Stocken geraten. Die Worte, die er aus Potsdam an Henriette schreibt, kennzeichnen die äußere und innere Situation: „Im Ernst aber merke ich, daß hier nach und nach Alles schlechter wird, und wenn die folgenden Reden nicht gar erbärmlich werden sollen, so muß ich schon aus Religion um der Religion willen nach Berlin kommen — aus Religion, denn wahrlich, ich will das Universum in Ihnen schauen" [2]). Der Redner über die Religion scheint für die rechte Erfassung seines Gegenstandes, des Universums, auf die reale Anschauung eines bezw. des befreundeten Gemütes stimmungsmäßig und sachlich angewiesen zu sein. Im April 1799 tut er an seinem Erstlingswerk den letzten Strich.

Die „Reden über die Religion" rufen bei ihrem Erscheinen nicht nur im Berliner und Jenenser Kreis starkes Aufsehen hervor. Es ist hier nicht der Ort, den Urteilen Schellings und Novalis' nachzugehen und im Einzelnen zu schildern, wie durch die „Reden" das Thema des „Christianismus" endgültig auf die romantische Tagesordnung gesetzt wird. Friedrich Schlegels Stellung zum Werk des Freundes ist nicht sehr zustimmend. Er wird zwar wie die Anderen von ihm lebhaft angeregt und stimmt lauter in den allgemeinen Ruf nach neuer Mythologie ein. Aber in Bezug auf den Grundgedanken kritisiert er das Buch aufs schärfste. Die Anzeige im Athenäum lobt nach außen hin, „mehr wegen der Bildung als wegen der Religion", die

[1]) Vgl. Ottos Schilderung in der Einleitung zur Neuausgabe der „Reden".

[2]) Briefe I 202.

das Werk hat [1]). Andererseits bemerkt Schlegel doch einen Mangel gerade an wirklicher Bildung. Die Isolierung der Religion auf eine seelische Provinz, ihre Trennung von Moral, Kunst und Philosophie ist für ihn Unbildung und „Irreligion". Der Verfasser hat die „lebendige Harmonie der verschiedenen Teile der Bildung und Anlagen der Menschheit, wie sie sich göttlich vereinigen und trennen, nicht ganz ergriffen" [2]). Und Karoline gegenüber spottet Friedrich über diesen Schleiermacher, der „so herumschleicht wie ein Dachs, um an allen Subjekten des Universum zu riechen" [3]). Das Beste, was er von dem Buch sagen kann, ist schließlich noch, daß es „revolutionär" sei [3]).

Im Juni haben Beide ein „wunderbares Gespräch" über die Religion, wobei — schreibt Schleiermacher —, wir uns wahrscheinlich beide nicht verstanden haben [4])". Dieses Nicht-Verstehen wächst sich zu tiefergehender Trennung aus. Denn inzwischen hatte auch die „Lucinde" zu einigen Auseinandersetzungen geführt. Schleiermacher beanstandete zartfühlend jene Preisgabe intimer Einzelheiten aus Friedrichs Liebesleben. Deren unkünstlerische Darstellungsweise nötigt ihm ein ablehnendes Urteil ab. Alle waren sich darin einig. Dorothea, die am nächsten Betroffene, schwankt zwischen verstehender Liebe und verletztem Schamgefühl. Aber Friedrich wird durch Schleiermachers Kritik tief gekränkt. „Ich lese eben wieder deinen Brief und finde nichts mehr zu erinnern, als eins. Ich sollte dir Vorwürfe darüber machen, daß du, nachdem du mit uns gelebt hast, solche kleinliche Begriffe wie öffentliche Ausstellung, Dilettantismus und dergleichen auf die Literatur anwenden kannst. Aber auch in deine eigene Haut solltest du dich schämen, zu einer Zeit, wo du ein solches Buch geschrieben hast" [5]).

[1]) Minor II 309.
[2]) Ebenda S. 313.
[3]) Caroline, Briefe aus der Frühromantik. hg. v. Waitz 1871, Band I 241.
[4]) Briefe I 227.
[5]) Briefe III 113.

Erfolgten diese Vorwürfe schon im April, so steigern sie sich nach den oben berichteten Zerwürfnissen des Juni. Schlegel fühlt immer deutlicher, wie Schleiermacher und Henriette ihm als Partei gegenüberstehen. Er kann mit ihnen an Seelenruhe und Sicherheit der Zuneigung nicht wetteifern. Denn die „verdammten und winzigen Gemüthereien" der Beiden liegen ihm nicht[1]). „Jede noch so lausige Tugendübung rechnen sie sich hoch an: Schleiermachers Geist kriecht ein, er verliert den Sinn für das Große" [1]). So subjektiv die Uebertreibung dieser Worte sein mag — sie geben doch etwas Richtiges wieder. Scheiermachers Kult mit inneren Dingen, mit Gefühlen, hat zweifellos etwas Spitzfindiges und Frömmelndes an sich. Deshalb soll man die „Schuld" für das baldige Erlöschen der Freundschaft nicht nur auf Schlegels Seite suchen. Er ist zwar nach eigenem Urteil [1]) eine „unendlich gesellige und in der Freundschaft unersättliche Bestie", und insofern mag man seine Grenzenlosigkeit und Maßlosigkeit im Fordern mitverantwortlich machen. Aber auch darin liegt wenigstens ein starker, großer Zug, und man wird darin schwerlich etwas von dem peinlichen Eindruck der Eitelkeit finden, der Schleiermachers methodisch bewußter Erlebnisweise anhaftet. Schleiermachers selbslose Bescheidenheit gegenüber Friedrichs Zudringlichkeit ist nur Schein. Er selbst legt Wert darauf, für „nicht minder unersättlich" als Schlegel gehalten zu werden [2]). Seine pädagogische Art, ins Innere eines Menschen zu greifen, ist viel beharrlicher und genießender als Schlegels Ungestüm.

Friedrich siedelt um diese Zeit mit Dorothea nach Jena über. Er geht, ohne sich mit Schleiermacher ausgesöhnt zu haben. Dessen Versuche beantwortet er bitter. „Das Gerede darüber kann aber gewiß wenig fruchten . . Oder glaubst du, daß zerrissene Blumen durch Dialektik

[1]) Caroline a. a. O. I 232.
[2]) Meisner a. a. O. S. 115.

wieder wachsen?“ [1]). Erst Dorotheas Bitten gelingt die Vermittlung. Schleiermacher muß sein Vermögen zur Treue bewähren. Er fühlt die kritische Situation des Freundes, dem gerade jetzt auch noch Zweifel am dichterischen und literarischen Beruf aufsteigen. Denn als er Berlin verläßt, ist er im Urteil der gebildeten Welt geächtet. Selbst einzelne Freunde ziehen sich zurück. Dorothea geht damals die zu späte Einsicht auf, daß Friedrich auf die Dauer dem ihn treibenden Strom von Ideen und Begierden nicht gewachsen sein werde. Sie ahnt mit Sorge, daß das in seiner Natur bestehende Mißverhältnis von Reflexion und Leidenschaft ihn zerstören müsse.

Schleiermacher verfolgt die Bahn des umhergetriebenen Freundes in tiefem Mitgefühl. Seine konstante Richtung auf das Wesentliche einer Individualität gibt ihm in ihrem Verhältnis eine gewisse Ueberlegenheit. So hat er Friedrichs Wesen ja schon früh zu erkennen geglaubt. Aber er ist immer in der Gefahr, das nach seiner Ansicht im andern Menschen liegende „Ideal“, das geistige Leitbild im inneren Aufbau der betreffenden Person, gegen den „empirischen“ Charakter in seiner Unvollkommenheit auszuspielen. So nimmt er allzu leicht die vorhandene Gegebenheit eines individuellen Wesens nicht ernst genug. All das findet sich in folgenden Sätzen über Friedrich Schlegel. „Ich habe den Mittelpunkt seines ganzen Wesens, seines Dichtens und seines Trachtens nur als etwas sehr Großes, Seltenes und im eigentlichen Sinn Schönes erkannt. Ich weiß, wie damit, und mit seiner ohne Zerstörung eines Theils nicht abzuändernden Lage gegen die Welt Alles, was fehlerhaft, widersprechend und unrecht an ihm erscheint, sehr natürlich zusammenhängt. Ich muß und kann also gegen diese Dinge, weil ich sie besser verstehe, weit duldsamer sein als andere; ich kann nicht anders als das Ideal lieben, das in ihm liegt, ohnerachtet es mir noch sehr zweifelhaft ist, ob es nicht eher zer-

[1]) Briefe III 124.

trümmert wird, als er zu einer einigermaßen harmonischen Darstellung desselben in seinem Leben und in seinen Werken gelangt, mir aber schwebt das große und wirklich erhabene Bild seiner ruhigen Vollendung immer vor. Wie könnte ich also anders, als grade die Freundschaft für ihn haben, die ich habe? Ihm jeden Stein, wenn ich kann, aus dem Wege heben, alle seine Entwürfe mit Liebe und Teilnahme umfassen, ihm zur Ausführung derselben alle meine Kräfte leihen, soweit er sie brauchen kann, und ihn mit aller Vorsicht bisweilen sich spiegeln lassen in dem Bilde, das von ihm in mir entworfen ist“ [1]). Diese Worte zeigen Schleiermachers treue Hilfsbereitschaft ebenso, wie sie die Haltung des innerlich überlegenen Erziehers zum Ausdruck bringen, die er in all seinen Lebensbeziehungen einnimmt.

Unter diesen Gesichtspunkten läßt sich auch die Rechtfertigung der „Lucinde“ verstehen, die Schleiermachers „Vertraute Briefe“ kurz darauf unternehmen. Doch sind hier zunächst noch andere Ereignisse zu bedenken.

Schlegels Roman hatte alle Gemüter erregt. Berlins Oeffentlichkeit begann sich für die persönlichsten Umstände des durch seine hochfahrende Kritik berühmten Kreises zu interessieren. Die Romantiker hatten es allmählich mit der alten guten Gesellschaft verdorben. Besonders Friedrich und Schleiermacher überboten sich in schneidiger Polemik gegen die „Oekonomen der Moral“, die „Harmonisch-Platten“. Jetzt hatten sie sich durch Veröffentlichung der „Lucinde“ eine Blöße gegeben, und man nutzte diesen Vorteil nach den Regeln eines gemeinen und skandalsüchtigen Journalismus aus. „Das Geschrei ist allgemein; der Parteigeist verblendet die Menschen bis zur Raserei, und die Verletzung der Dezenz, dieses höchst unbestimmte Verbrechen, dessen man bezüchtigen und loslassen kann, wie und wen man will, läßt auch vernünftige Menschen

[1]) Mitgeteilt bei Dilthey S. 478.

alles Schöne und Vortreffliche in diesem Buch und seinen eigentümlichen gewiß großen Geist übersehen“ [1]).

Schleiermacher setzt sich aus solcher Gesinnnng heraus über die gegen ihn selbst gerichteten Angriffe Friedrichs in der „Lucinde“ hinweg. Denn Schlegel hatte in den Briefen des Julius an Antonio ihr Zerwürfnis vom Frühjahr vor aller Augen ausgebreitet. Diese Unannehmlichkeiten waren inzwischen teilweise schon erledigt worden: Schleiermacher hatte sich in den „Monologen“ mit besonnener Ruhe gegen die Vorwürfe gewehrt [2]). Die „Monologen“ waren es überhaupt, die den gemeinsamen Boden wieder fester gegründet hatten. Schleiermacher hatte das deutliche Bewußtsein gehabt, daß die „Reden“ auch von den nächsten Freunden nicht völlig verstanden wurden. Ihre Voraussetzungen blieben zu unsichtbar, und so hatten sich Mißverständnisse eingestellt. Er sah bereits während der Ausarbeitung des Werkes, daß man „ihn selbst kennen müsse“, um es nicht falsch zu verstehen [3]). Der Plan einer Religionsschrift war so schnell in ihm entstanden, daß die Auseinandersetzung mit Fichte über das Individualitätsprinzip zurückgetreten war. Dieses aber mitsamt der Selbstanschauung blieb das heimliche Fundament der „Reden“, ihre sachliche Voraussetzung. Deshalb nahm er in den „Monologen“ den alten Gedanken nun thematisch auf [4]). Er widmete dies Buch zu Neujahr 1800 dem Freundeskreis als Selbstbekenntnis, als Darstellung des eigenen Innern. Dreimal hintereinander hatte Friedrich die kleine Schrift durchgelesen. Er faßte neues Verständnis für den Anderen, und so klärten sich manche seit den „Reden“ entstandenen Schwierigkeiten.

Jetzt richtet Friedrich selbst an den Freund die Bitte,

---

[1]) Briefe IV 54.

[2]) In den letzten Abschnitten des zweiten Monologs.

[3]) Briefe I 203.

[4]) Nach Wehrungs Beispiel sind die „Reden“ daher, obwohl zeitlich die früheren, durch die „Monologen“ zu interpretieren.

ihm im moralischen Kampf um die „Lucinde“ zur Seite zu stehen [1]). Schleiermacher hatte im Athenäum einen der vom großen Publikum bestgeschätzten Modeschriftsteller, Garve, gerade unmöglich gemacht und seine etwas fragwürdige Kritik der Kantischen Anthropologie erscheinen lassen. Nichtsdestoweniger wagt er nun auch den letzten Schritt, der für seine äußere Stellung nicht ohne Folgen blieb.

Die Gründe für die Verteidigung der „Lucinde“ sind viel diskutiert worden. Haym und seine Nachfolger sind geneigt, persönliche Momente als ausschlaggebend anzusehen. Dilthey versucht mit mehr Berechtigung, den sachlichen Zusammenhang beider Männer herauszuarbeiten. In der Tat scheint vor allem der gemeinsame Widerspruch gegen die Aufklärungsmoral mit ihrer Zweckbetrachtung von Liebe und Ehe und demgegenüber die Auffassung der Liebe als freier Hingabe des natürlich-geistigen Menschen rein um ihrer selbst willen Schleiermachers Eintreten zu motivieren. Denn darin besteht nach seiner Meinung das Thema des Schlegelschen Romans. Nicht der Gegenstand ist unmoralisch, wie die Prüden möchten; die Fehler liegen vielmehr in Schlegels darstellendem Unvermögen begründet: er kann seinen Gedanken und Erlebnissen nicht sinnliche Gestalt geben. So bleibt es bei einem Wechsel von Reflexion und Sinnlichkeit.

Etwa um die gleiche Zeit führt Schleiermacher den vernichtenden Schlag gegen Engel. Den hatte Schlegel von jeher mit ausgezeichnetem Hohn verfolgt. „Was Engel betrifft, so freut mich, daß du endlich sein Verdienst anerkennst. Ich habe es nie in etwas anderem gesucht, als in dem Anstande, in dem er die Nullität zu behandeln und zu verzieren weiß“ [2]). Jene populären Sittenlenker und Lebenskünstler, deren Häupter Engel und Knigge waren, bildeten die willkommensten Objekte für die Schlegels und

[1]) Briefe III 137 und 145.

[2]) Briefe III 91.

ihre Mitarbeiter, um daran alle Kunstfertigkeit der Kritik in „Satanisken", „Zynismen" und „Teufeleien" zu bewähren.

Mit der Wende des Jahrhunderts ist nach außen hin der Höhepunkt des gemeinsamen Kampfes gegeben. Aber im Innern hatte die Auflösung doch schon begonnen. In Jena ist Schelling zwischen Karoline und A. W. Schlegel getreten. Hardenberg wurde in der „Götterdämmerung der Jugend" [1]) vom Tod überrascht.

Schleiermacher und Friedrich Schlegel haben wohl auf Grund der „Monologen" und „Vertrauten Briefe" noch einmal eine persönliche Annäherung erfahren. Aber ihre großen Gegensätze lassen sich von keiner Seite mehr übersehen. Was bei Schleiermacher den letzten Grund aller Aeußerungen bildet, steht außerhalb des Schlegelschen Gesichtskreises: Die religiöse Universum- und Ichanschauung der „Reden" bleibt ihm rätselhaft.

So muß man überhaupt der Annahme tieferer Einflüsse und Abhängigkeiten wechselseitiger Art zweifelnd gegenüberstehen. Man kann konstatieren, daß zuerst Schlegel die äußere Führung hat, den Freund in das große und unbegrenzte Reich seiner Interessen, seiner Bildung einblicken läßt, und ihm dadurch ein gewisses Verhältnis zu ästhetischen Dingen gibt, das ihm vorher ganz fehlte. Der Hinweis auf Fichte gibt Schleiermacher die Möglichkeit, im Widerspruch die eigene Ich-Lehre auszubilden.

Dann ändert die Situation sich. Schleiermacher wird ganz er selbst; die Religion erscheint. Schlegel übernimmt das äußere Gewand der Sache, um sich selbst den Anschein eines Priesters im Dienst der Religion zu geben. Trotzdem stehen sie während der Periode ihrer Berührung in den praktisch-moralischen Konsequenzen ihrer Ueberzeugungen mithin zusammen.

Was sie, vom heutigen Standpunkt gesehen, trotz ihrer Gegensätze in den Zusammenhang der Romantik auch

[1]) Dilthey S. 531.

sachlich einordnet, ist durch persönliche Beziehungen nicht bedingt; die Hinwendung zum Individual-Ich, die bei beiden vorliegt, ist Gemeingut der Zeit. Die Motivierung des individualist. Subjektivismus ist gänzlich verschieden. Schlegel wird Subjektivist aus Not, aus relativistischer Verzweiflung — Schleiermacher aus absolut positiver Apothese des Gemüts.

Die Arbeitsgemeinschaft, die sie bislang noch zusammenhielt, löst sich vollends, als Friedrich den alten Plan einer gemeinsamen Plato-Verdeutschung endgültig im Stich läßt. 1799 hatte er diese seine Lieblingsidee Schleiermacher mitgeteilt und ihm um Unterstützung gebeten. Aber er hatte seither nichts Wesentliches an Arbeit weiter dafür geleistet als die Aufstellung immer neuer Gesichtspunkte und genialer Beobachtungen, Stilkorrekturen an Schleiermachers Uebersetzungen und — selbständige Verhandlungen mit den Verlegern. Nun sieht Schleiermacher sich genötigt, die ganze Last zu übernehmen.

Nach längerer Abwesenheit kommt Friedrich im Dezember 1801 für einige Wochen nach Berlin. „Richte es ja ein, daß wir recht viel d. h. fast immer miteinander sein können, denn ich habe unsäglich viel auf dem Herzen.“[1]) Bis zum 17. Januar 1802 wohnt er bei Schleiermacher. Es waren ihre letzten gemeinsamen Stunden.

Sie berühren noch einmal alle Punkte ihres Denkens. Friedrich erscheint „kräftiger und gewaltiger sowohl in seinen Vorzügen wie in den alten Mängeln seines Wesens“[2]). Dann nehmen sie für immer Abschied. „Noch nie bin ich mit einem solchen Widerwillen durch die todte Stadt gefahren als bei Friedrichs Abreise“ — lautet eine Tagebuchnotiz Schleiermachers. „Es war als wäre ich allein; alle Träume gaukelten mir mit höchst gemeinen Gesichtern entgegen und es war, als wenn alle schlechten Gesinnungen der Schlafenden in mich den einzig Lebenden hineinfahren wollten.“[3])

[1]) Briefe III 298.
[2]) Dilthey S. 534; Briefe I 285.
[3]) Mitgeteilt bei Dilthey S. 534.

In den Briefen, die sie von Zeit zu Zeit noch wechseln, mischen sich Berichte ihrer äußeren Schicksale mit Fragen politischer und kirchlicher Art. Die völlige Entfremdung läßt nicht lange auf sich warten.

Damit endet die ereignisreiche aber kurze Geschichte dieser Freundschaft. Es treibt Schlegel alsbald aus Deutschlands Grenzen, nachdem Schelling seine philosophische Existenz in Jena vernichtet hatte. Er beginnt die Irrfahrt nach Paris, Frankfurt und Wien. Als er — ein Gefolgsmann der reaktionären Politik Metternichs — im katholischen Bekenntnis die Absage an seine Vergangenheit ausspricht, vollzieht er doch nur den letzten Schritt, der in der Konsequenz seines Inneren liegt. Der Sprung in den „Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit“[1]), den er einst Jacobi nicht verzeihen konnte, erscheint ihm nun als das einzige Mittel, dem Schicksal unendlicher Reflexion und ewigen Progresses zu entgehen. Sein Leben beginnt mit der Verabsolutierung des Zweifels. Es endet mit vollendeter Bindung an die objektive Offenbarung.

Kapitel II: Interpretation und Vergleich.

A: Zusammenfassung und weitere Aufgabe.

Mit diesen Ausführungen ist in großen Zügen eine Entwicklungsgeschichte des Freundschaftsverhältnisses Schlegels und Schleiermachers gegeben. Die weiteren Erörterungen sollen versuchen, ein tieferes Verständnis der geistigen Situation auszuarbeiten, auf deren Grund die geschilderten Vorgänge sich abspielen. Das bisherige Ergebnis läßt sich folgendermaßen formulieren.

Die Freundschaft der beiden Männer scheint mehr das Werk gemeinsamer Bildungsinteressen und ähnlich gerichteter kulturpädagogischer Tendenzen zu sein, als daß sie durch Uebereinstimmung ihrer seelischen Struktur begründet wäre. Im Gegenteil — psychologisch ließ sich

[1]) Minor II 91.

zwischen ihnen ein starker Gegensatz erkennen, und zwar beruht dieser nicht nur auf angeborener Verschiedenheit der Temperamente und sonstigen seelischen Bedingungen, sondern liegt viel umfassender in der Art und Weise wie sie, als Zeitgenossen zwar parallel denkend, doch die eigene Situation als Mensch grundverschieden erfahren und deuten. Beide verkörpern die romantische Richtung auf das Innere aus Veranlassung unterschiedlicher Motive. Sprache und praktische Wirkungsabsichten sind nahe verwandt. Und doch ist der erlebnismäßige Boden hier und dort ein anderer. Der eine redet und lebt vorwiegend aus instinkthafter Gemütsgläubigkeit, der andere aus rational zwar begründbarer aber stimmungsmäßig stets schon vorhandener Zweifelsucht.

Die Aufgabe im Folgenden ist die, jene mit der individuellen Existenz mitgegebene Grundstruktur der Weise, das Dasein darzuleben, schärfer zu zergliedern [1]). Die Eigenart soll vergleichend gekennzeichnet werden, in der Schlegel und Schleiermacher jene reale Problematik der Existenz, in der durchgängig jedes menschliche Dasein sich halten muß, individuell entschieden haben und darstellen.

B. Die „Monologen" als Zeugnis der einheitlichen Basis in der Weltanschauung Schlegels und Schleiermachers.

Die kritische Darstellung geht von ausgewählten Partien Schleiermacherscher Schriften aus.

Die „Monologen" nähern sich dem Geist der romantischen Freunde Schleiermachers am stärksten. Sie decken auch die Verbundenheit mit Friedrich Schlegel am klarsten auf. Es wurde darauf hingewiesen, daß die sachliche Genesis von „Reden" und „Monologen" im Verhältnis zur historischen

[1]) Vgl. die Einleitung. Der folgende Versuch möchte nur als erster Ansatz zu einer derart gestellten Aufgabe angesehen werden. Es soll genügen, wenn der Faden sichtbar wird, der sich durch alle geistigen Bezirke und Angelegenheiten der Schlegel-Schleiermacher hindurchzieht.

Folge die umgekehrte ist[1]). Wir werden also von der Grundlage der „Monologen" aus das Schleiermacher Eigentümliche der „Reden" und damit seinen Gegensatz zu Schlegel herauszuarbeiten suchen.

1. Das Phänomen der Selbstanschauung als Grundlage.

Schleiermacher will in den „Monologen" Idee und Gesetz seines eigenen Lebens offenbaren. Thema ist also recht eigentlich die Individualität selbst. Aber man erfährt von einem bestimmten Charakter direkt so gut wie nichts. Die Ursache liegt in der Individualitätsauffassung selber, die sich auf alles das gründet, was „jenseit der Personalität" liegt[2]). Individualität existiert ohne „strafwürdige Beschränktheit" durch Dinge und Vorgänge in Zeit und Raum[3]).

„Die Reflexion" des ersten Monologs lenkt den Blick von vornherein auf den Kernpunkt des Ganzen: die Betrachtung des Geistes oder der Freiheit im eigenen Selbst.

Die Selbstanschauung hebt das Ich weit über alles Endliche hinaus. Der Wissende, der sich als Gegensatz zur Welt begriffen hat, soll in ihr den absoluten Ort finden, von dem er auf den ewigen Wechsel des Veränderlichen und Notwendigen herabschauen kann. Er kann dem „Strom der Zeit entsteigen" und vom Ufer des Beharrlichen den Blick über alles Bedingte erheben. Der körperliche Leib mit Freuden und Schmerzen, alle wechselnden Stimmungen, Besitz, Talente, Kenntnisse und Ehren — alles das unterliegt dem unerbittlichen Gesetz der Zeit, d. h. der Vergänglichkeit. Sie betrifft nur das „Aeußere", denn „Zeit" ist der formale Rahmen, das Ordnungsschema des physischen und psychischen Seins. Sie hat „nur empirische" Geltung und Realität.

---

[1]) Vgl. oben S. 48

[2]) Vgl. oben S. 19.

[3]) „Monologen" hg. von Schiele u. Mulert 1914[2] S. 41.

Der Augenblick der Kontemplation, die den Menschen aus der Bindung an das wandelbare Dasein löst, ist zwar selbst auch Teil der Zeit, von außen gesehen. Aber der Moment, „in dem du die Bahn des Lebens theilst und schneidest", soll andererseits nicht bloßer Teil des zeitlichen Lebens sein. „Anders sollst du ihn ansehen und der unmittelbaren Beziehungen mit dem Ewigen und Unendlichen dich bewußt werden; und überall, wo du willst, kannst du einen solchen Moment haben [1])". So ist jeder Augenblick zugleich „Teil der Zeit und Element der Ewigkeit", je nach der Blickrichtung des Schauenden.

Was ist das Los der ans „Irdische" Gefesselten, die die Ewigkeit nicht zu ergreifen wissen? Sie „setzen sich ans Ufer des Lebens, aber können nichts tun als in die tanzende Welle lächelnd hinabweinen". Sie bleiben „Sklaven der Zeit und Notwendigkeit". Wer aber hinter das Aeußere des Daseins sieht, schaut und erkennt Zeitlosigkeit, Ewigkeit und Freiheit als Bestimmungen des Geistes, dessen Werk und Spiegelbild die Welt nur ist. Freiheit ist das Erste und „Ursprüngliche". Sie hat ihren Sitz im Innern des Menschen. Dort schaut der Einkehrende „des Geistes Leben an, das keine Welt verwandeln und keine Zeit zerstören kann, das selbst erst Welt und Zeit erschafft". „Der Geist bedarf nichts als sich selbst".

So gewinnt der Mensch „Unsterblichkeit" inmitten der Zeit. Denn das Wirken des göttlichen Geistes beginnt nicht jenseits oder hinter der Zeitreihe, die ja nie ein Ende nimmt. „Es schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt", und ihn anzuschauen ist ewiger Genuß.

Es kommt hier darauf an zu sehen, daß Subjekt und Objekt, Funktion und Gegenstand dieser Schau identisch sind. „Ist das Schauen des Geistes in sich selbst die göttliche Quelle alles Bildens und Dichtens, und findet er

[1]) Dieses und die folgenden Zitate, sofern sie nicht anders bezeichnet sind, entstammen dem 1. Monolog.

nur in sich, was er darstellt im unsterblichen Werk, warum soll nicht bei allem Dichten und Bilden, das immer nur ihn darstellt, er auch zurückschauen in sich selbst?“ Was Du auch tun magst, „immer schaue in Dich selbst“.

Diese allgemeine Ansicht von der Leistung der Selbstreflexion ist in ihren ästhetischen Konsequenzen ganz im Sinn Schlegels. Die „Lucinde“ ist solch ein Versuch einer Selbstdarstellung unmittelbarer Art ohne stoffliche Realität, ein Ausdruck reflektierter Hingebungen.

2. Der romantische Rationalismus im Verhältnis von Phantasie und Wirklichkeit.

Schleiermacher steht mit dieser Lehre von der Intuition, die den Geist (oder das Universum) schaut, in der Reihe der Mystiker aller Zeiten und Richtungen. Insofern kann R. Otto ihn als Vertreter des westlichen Typus der mystischen Seelenhaltung beispielsweise heranziehen[1]). Aber die von Otto angestellte Betrachtung scheint für ein nachverstehendes d. h. kritisches, an der Sache selbst messendes Erfassen der gemeinten Strukturen noch nicht auszureichen. Man gelangt durch typisierende, innerhalb des Grundtypus wiederum staffelnde, der Idee gleichsam immanent bleibende Analyse des intuitus mysticus schwerlich über bloße Kenntnisnahme hinaus. Es kommt zwar zur Aufstellung von Wesensgesetzlichkeiten und gewissen Entwicklungsregeln, nach denen die Idee des intuitus sich sachlich und historisch in Stufen und Staffeln auseinanderlegt — es bleibt aber bei der Beschreibung der Phänomene, ohne daß mit Hilfe einer quaestio iuris die sachliche Genesis der Idee und des Vorgangs des intuitus aus dem vorgegebenen Boden der Existenz aufgedeckt wird.

Dieser Mangel betrifft die gesamte Romantik-Forschung, da er in der Methodik der heutigen Geisteswissenschaft überhaupt wurzelt. Die Folge zeigt sich darin, daß die

[1]) West-Oestliche Mystik, Gotha 1926.

Diskussion über Romantik und romantisch seit Jahrzehnten an der gleichen Stelle steht, bei aller relativen Entwicklung. Das Stichwort des „Irrationalismus" ist herrschend[1]). Ihm gegenüber muß die als Grundvorgang zu bezeichnende romantische Selbstanschauung oder Universumsschau auf ihre sachliche Realität hin befragt werden. Gundolf hat den ersten Schritt getan, die romantische Vertauschung von Wirklichkeit und Vorstellung herauszuarbeiten, die dem Intuitionsvorgang zu Grunde liegt[2]). Sie ist es, die den Schein des Irrationalismus hervorruft.

Die „Anschauung" des Geistes als raum- und zeitloser Wesenheit, die nach Schleiermacher im Selbst verfügbar ist, bildet sich durch Vorstellung eines im Denken gewonnenen ideellen Sachverhalts. Denn von der Erfahrung der konkreten Situation des Menschen, wie sie sich in absolut mannigfacher Form als zeitliches und sacherfülltes Erlebnis darstellt, erfolgt der Schluß auf eine „hinter" den seelischen Vorgängen, dem Geschehen des Daseins, liegende, vom Welthaften und Daseinsmäßigen abzulösende selbstständige Substanz. Die Wirklichkeit oder das bloße „Leben" soll nur der Boden für die Erscheinung des Wesens, des Eigentlichen, sein. Als was aber gibt sich dieser „eigentliche" Gegenstand zu erkennen? Er soll kein „empirisches" Objekt sein, wie es ja keine empirische Anschauung ist, die ihn erfaßt. Es ist Sinnhaftes, Ideelles, am Wirklichen vermeintlich zu erschauendes „Geistiges". Dabei ist es relativ gleichgültig, ob es sich um den Typus der objektiven Mystik handelt, deren Gegenstand das „Universum" als „Einheit gegenüber dem Mannigfaltigen in Sein und Geschehen", als „Totum", als „Prinzip des Seins

[1]) Es erscheint auch in dem 1926 veröffentlichten Buch von Julius Petersen: „Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik" - das aber auf S. 180 an der entscheidenden Stelle als „Erklärung" nur eine Zusammenfassung der bisherigen Einzelresultate der drei Forschungsmethoden in einem langen Satz bringt.

[2]) Deutsche Vierteljahrsschrift Band II 418 ff.

und Geschehens“ [1]) ist — oder um den Typus der subjektiven Mystik mit dem Gegenstand des „Selbst“, des „Inneren“, des Geistes, als Zielpunkt der Anschauung. Schleiermacher läßt sich für beide Arten heranziehen. In den „Monologen“ findet man anscheinend stärker die zweite, beim älteren Schleiermacher eher die erste Art. In den „Reden“ vermischt sich sonderbarerweise Beides, auch terminologisch, auf verwirrende Weise. Jedenfalls stellt sich als Inhalt der Gefühle, Anschauungen, Ahnungen kein empirisches Objekt, sondern eine Art ‚mundus intelligibilis‘ heraus, ein abstrakt-ideelles Phänomen, sei es nun subjektiv oder objektiv lokalisiert. Die Zugangsart zu derartigen Sinngebilden, die nicht die konkrete Wirklichkeit der Existenz konstituieren, sondern erst aus rückläufiger Deutung entspringen, ist das Verhalten der Vorstellung, ist Vorstellen. Ursprung, Inhalt und Erfassungsweise der „mystischen“ Idee des Geistes sind rationaler Natur. Vorstellung überspringt die Situation existentieller Gegebenheiten und Bestimmtheiten. Sie setzt ein Produkt der Phantasie, der Sinndeutung der Wirklichkeit, an die Stelle der realen Konkretion des Daseins und seiner zeitlich-sachlich bestimmten Existenzweisen.

Dies scheint das Resultat der Frage nach dem „Irrationalismus“ der frühromantischen Grundkonzeption zu sein: Es findet eine Verschiebung von Wirklichkeit und Vorstellung, Geschehen und Sinndeutung statt. Die Realität des Daseins in der Zeit wird zugunsten ideeller, erschlossener Hypostasen entwirklicht und zugleich entwertet. Der Schwerpunkt der gesamten Existenz wird ins Rationale verlegt.

Es dürfte daher fraglich erscheinen, ob es berechtigt ist, Romantik als „Irrationalismus“ zu bezeichnen. Solche „geistesgeschichtlichen“ Wegweiser haben grundsätzlich nur innerhalb einer festgefügten Auslegung des Daseins,

[1]) So reiht Otto die Objektfolge der stufenweise tieferdringenden Schau aneinander, a. a. O. S. 330.

einen gewissen Sinn. Die Bezeichung als Irrationalismus setzt eine bestimmte, eindeutige Ansicht von ratio voraus, die den Maßstab der Deutung abgibt. Wo diese selbst problematisch wird, erübrigt sich auch die aus ihr hervorgegangene geistesgeschichtliche Abstempelung.

Die romantische Grundkraft ist die Phantasie. Die von der Vergänglichkeit alles Konkreten und Zeitlichen bedrängte Seele versenkt sich in die durch Vorstellung erschlossene Fiktion. Der Schein des Irrationalismus entsteht dadurch, daß die fiktive Sache selbst, der so bestimmte „Geist", eben nicht rational aufweisbar ist und sein soll. Alles Phantastische ist seinem Wesen nach unbeweisbar. Man kann nach Schleiermachers Formeln Geist und Universum nur schauen, fühlen, ahnen — aber nicht „beweisen". Insofern gibt der Sprachgebrauch ein formales Recht zur Bezeichnung durch „Irrationalismus". Aber was „geschaut" wird, muß sichtbar gemacht werden können. Vom tiefer liegenden Gesichtspunkt aus gesehen ist die Intuition nur die psychologisch-emotionale Verkleidung eines rationalen Vorgangs.

Die Schleiermachersche Innenschau scheint sich von der Hinwendung Schlegels zum Ich durch den Umstand zu unterscheiden, das bei ihm ein zwar im Kern des empirischen Subjekts als Individualität verankerter, aber objektiver Gehalt, eine Sinneinheit, die Ich-Anschauung motiviert, während Schlegel schließlich die Subjektivität als solche, den Erlebnisvorgang, zum Gegenstand von Reflexion und Anbetung macht. Diese Differenz wird im Folgenden klarer heraustreten.

Schon der erste Monolog zeigt, daß bei Schleiermacher die Zeit als Symbol des bloß „irdischen" Daseins erscheint. Die Zeit — als Ablaufsschema des natürlich-seelischen Geschehens — ist hier dasjenige Phänomen, das dem Dasein den Charakter der Vergänglichkeit, des „Irdischen", „Endlichen" gibt. Die Tatsache der Vergänglichkeit liegt auch bei Schlegel als allgemein und intensiv erfahrenes „Motiv"

der Ausbildung seiner Weltauffassung zugrunde. Man kann aber Gundolf beistimmen, wenn er feststellt, Schleiermachers Bewußtsein von Vergänglichkeit und Tod sei nicht ursprünglich geschöpft. Im Vergleich zu dem eindeutigen Wissen Schlegels um die Endlichkeit des Gewordenen stehen Schleiermachers Aussagen über die „Nichtigkeit" von vornherein in dem dahinterliegenden sichernden Rückhalt an seiner nie erschütterten Innenschau. Erst von ihr aus, gleichsam nachträglich vorgestellt und deshalb harmlos wirkend, sieht er das Seiende im Licht des Vergehens. Die konkrete Tatsache des Endes wird zu einer nur irdischen, d. h. äußerlichen Angelegenheit, von der das „Eigentliche" des Menschen immer schon ausgenommen ist. Durch dieses dialektische Schalten mit den Gegensatzpaaren Aeußeres-Inneres, Sein-Geist, Wirklichkeit-Idee wird der reale Charakter auch des Todes aufgehoben. Wie aber diese Konsequenz aus der Grundlage der Selbstanschauung als rationaler Ueberspringung der konkreten Wirklichkeit notwendig folgt, wird an anderer Stelle noch einsichtiger zu machen sein.

Der Ernst der Vergänglichkeit bleibt bei Schlegel stärker gewahrt. Denn er hat in diesem strengen Sinn den Glauben Schleiermachers an das universelle Selbst nicht geteilt. Das Unendliche, das er suchte, blieb vorwiegend Postulat und konnte nur periodisch als anschaulich gegeben anerkannt werden.

3) Individualität und Welt; der Gegensatz in der Begründung des Individualismus bei Schleiermacher und Schlegel.

Was bisher über den Grundsatz der Schleiermacherschen Weltanschauung an Hand des ersten Monologs gesagt wurde, gilt in gewissem Sinn für die Gesamtheit der idealistischen Tradition, in der er steht. Die Eigentümlichkeit der Schleiermacher-Schlegelschen Position kommt in den folgenden Monologen stärker zum Ausdruck. Hier

setzt die Erörterung des Verhältnisses von Einzel-Ich und „Menschheit“ ein. Hier wirkt die individualistische Einstellung sich besonders deutlich aus.

Auch der zweite Monolog redet aus der Polemik gegen die „Irdischen“, die ihre Existenz nur auf das Vergängliche setzen. Zunächst wird die Knechtschaft des Durchschnitts der Menschen beschrieben, die vor dem „Zuchtmeister“ Gewissen in ständiger Sorge zittern. Sie wissen nichts vom „innern Handeln“, sind bloß aufs äußere gerichtet. Er selbst, der Redner, fand dagegen in sich die „Menschheit“. Und ein „wahrhaft menschlich Handeln“ folgte aus diesem Bewußtsein.[1]) Das Bewußtsein, individueller Mensch zu sein, ergreift ihn in einem „hellen Augenblick“ — wir erinnern uns an die Erlebnisse der Schlobittener Zeit. Er findet im Gegensatz zur „Gleichheit des Einen Daseins“ die Individualität. Damit verschwindet die Furcht vor dem fremd-objektiven Richter des individuellen Tuns: „Was sie Gewissen nennen, kenne ich nicht mehr“. Jeder Mensch soll „auf eigene Weise die Menschheit darstellen“. Jeder bringt die Elemente in anderer Mischung.

Seit dieser Erkenntnis ist es des Redners Bemühen gewesen, sich selbst recht zu verstehen. Wie lernt er sich kennen? Nicht im Handeln und Wirken auf die Welt, sondern „ich denke mich in tausend Bildungen hinein, um desto deutlicher die eigne zu erblicken.“ Diese vergleichende Uebersicht über alles Fremde mit dem Resultat einer besseren Kenntnis der Eigentümlichkeit des Selbst entspricht Schlegels Forderung individueller Bildung. Schleiermacher liegt alles daran, die erkannte persönliche Lebenslinie einzuhalten, das eigene Wesen zu festigen.

So ist er sich bisher treu geblieben. Sein Weg ist nicht der des Künstlers, der die Menschheit im Werk abbildet. Er will vielmehr im geselligen Umgang schauen,

[1]) Dieses und die folgenden unbezeichneten Zitate sind dem 2. Monolog entnommen.

„was es für Menschheit gibt“, um selbst dadurch eigener zu werden. „Die höchste Bedingung der eigenen Vollendung im bestimmten Kreise ist allgemeiner Sinn“. Sinn für das Weltall und seine unendlich vielen Möglichkeiten ist die romantische Veranlagung. Empfänglichkeit — meint Schleiermacher — ist bei ihm derart ausgebildet, daß er nicht zum abgeschlossenen Darstellen gelangt. Er verteidigt sich damit gegen manche Mahnungen Schlegels, der ihn oft genug zum poetischen Schaffen antrieb. Sich selbst zu bilden ist so sehr sein Ziel, daß er nichts Objektives bewirken kann. Und wenn es scheint, als schlösse er sich zuweilen von manchem Neuen in „Beschränkung des Sinnes“ ab — ein Mangel, den Schlegel bei ihm rügte — so liegt es eben daran, daß „Selbstbildung und Tätigkeit des Sinnes in jeglichen Momenten das Gleichgewicht sich halten müssen.“ Er braucht langsame Entwicklung, um alles Aufgenommene in sich selbst harmonisch zu ordnen.

Hier zeigt sich wieder ein wesentlicher Unterschied zu Schlegelscher Geistesart. Während dieser sich in solchem Umfang und Tempo leidenschaftlich an den Reiz der Dinge hingibt, daß er sich selbst darüber verliert, muß Schleiermacher stets auf seelische Oekonomie und Harmonie bedacht sein, alles in „Ruhe und Muße“ verarbeiten und sich homogen machen. Besteht Schlegels Erlebnisweise darin, vor lauter Empfänglichkeit zu keiner beharrlichen entscheidenden Tat zu kommen, so ordnet Schleiermacher alle Dinge in das vorgegebene Schema seiner Person ein. Der eine ist stürmischer, dinglicher Genußmensch, der andere ein verfeinerter innerlicher Genießer.

So macht sich bei ihnen im individuellen Aufbau der Person der oben angegebene Unterschied der Ich-Anschauung bemerkbar. Der gemütsgläubige Intuitionist zieht alle Sachlichkeit in den Umkreis seines Persönlichen hinein, er bleibt stets in und bei sich — Schlegel dagegen ist auf das Vorhandensein unendlichen Stoffs in realem Sinn angewiesen. Dadurch daß er ihn als Erlebnismaterial gebraucht,

hält er sich eigentlich ständig in einem Zustand innerer Ekstase, einer Schleiermacher unbekannten und unangenehmen Verhaltung und Erlebnisform, deren starke Ausprägung im Leben Schlegels ein Hauptgrund für ihre Auseinandersetzungen war. Was Schlegel mit „Beschränkung des Sinnes" dem andern vorwerfen will, gründet in der Beobachtung, daß dieser sich so methodisch und reserviert und niemals schrankenlos bezw. selbstlos an Dinge und Verhältnisse hingeben mag.[1]) Tiefer aber als dieser Gegensatz liegt wiederum ihre Einheit, die in der gleichen Begabung mit dem „Sinn", in der vorwiegend ästhetischen Haltung zu Welt und Leben besteht.

Schleiermacher verkörpert reiner als Schlegel den Typus des gebildeten Aestheten, des geistig Genießenden. Alles, was er denkt und tut, muß ihm gemäß sein. „Wie sollte der Mensch plötzlich eine andere Natur annehmen?". So etwas kann Schleiermacher sich nicht vorstellen. Er kann sich nichts so grundsätzlich Artfremdes geben lassen, daß es ihn aus der individuellen Bahn brächte. Der Gesichtspunkt der einheitlichen Konsequenz individeller Entwicklung biegt von vornherein das Kommende in die individuelle Richtung und versperrt sich damit vor den Möglichkeiten zukünftiger Begegnungen mit wirklich Anderem, z. B. mit einem wesensfremden Menschen. Jeder Mensch soll ein organisches Wesen sein, gleich der Pflanze blühend, sich vollendend im Ausleben des zur Entwicklung Angelegten. An dieser Darstellung des eigenen Wesens kann keine Macht den „freien Individualgeist hindern, nicht Gott, nicht Welt, nicht Schicksal[2]). Schleiermacher ist sich nicht bewußt, mit dieser Angleichung der Individualität an organische Größen den Menschen unter die Herrschaft der Naturgesetze gestellt zu haben. Insofern kann die Tatsache der Individuation für ihn auch nicht den schicksalhaften

[1]) Daß dieses Urteil nicht „moralisch" gemeint ist, dürfte klar sein.

[2]) Schiele im Vorwort zu den Monologen, a. a. O. S. XXVII.

und tragisch bedingenden Sinn haben, den etwa der Goethesche „Daimon“ ausspricht. Die Monologen feiern die Konstituierung der Individualität als „der Freiheit erste Tat“. Der „Fortschritt“, den die romantisch-organische Auffassung des menschlichen Daseins gegenüber mechanisch-kausalgesetzlicher Erklärung des Lebens darstellt, bleibt grundsätzlich noch auf der Ebene einer Naturalisierung des Daseins. Denn dieses wird mit der Hypostasierung des individuellen Geistes aus der Ordnung zeithaften Existierens in raumhafte Kategorien übertragen. Man nimmt es als vorhandene Größe, als absteckbaren Bezirk, der einen geistigen Raum einschließt. Mit der Annahme eines derartigen Vorhandenseins des Geistes wird bei Schleiermacher auch die qualitative Beschaffenheit der Individualität bestimmt und sanktioniert. Damit liegt das Gesetz der zukünftigen Entwicklung im keimhaft Gegebenen fertig vor. Die Zeit als ständige, aus der Zukunft her zu ergreifende Möglichkeit der Erneuerung des Daseins durch Begegnung des Individuellen mit konkreter Fremdheit wird ausgeschaltet.

Das bedeutet dann auf ethischem Gebiet: Der Mensch braucht nur in sich selbst zu blicken, um die Antwort auf die Frage nach dem Wie und Was des Tuns zu finden. Er ist sich selbst Maßstab und Gesetz seines Handelns, wodurch er den Blick für den in der Situation liegenden Impuls zum Handeln, für ihren sachlichen Zwang verliert. Zwar kann er auf diese Weise „wesentlich“ und „stilgemäß“ handeln, aber er kann dabei ebenso sicher an der Wirklichkeit vorbeigehen, die dem aufgeschlossenen Menschen zugleich Aufgaben und Bewältigungsmittel an die Hand gibt.

Schleiermacher und die Romantik haben die methodische Kultivierung der „Persönlichkeit“, die moderne Pädagogik des Wachsen-lassens, erst eigentlich begründet.[1])

[1]) Die Pädagogik Schleiermachers ist einer Bearbeitung unter dem Gesichtspunkt wert, wie sich in ihr der „Ausgleich von individueller und universeller Erziehung“ nur scheinbar und äußerlich vollzieht. Denn ihr Kanon bleibt die These, daß im Leben des Zöglings

Sie meinen, durch Innerlichkeit bilden zu können. Aber die unharmonische Gegensätzlichkeit des Lebens zu erfahren, einen echten Anspruch durch Sachen und Personen zu sehen, wird durch die festgelegte Blickrichtung des Wachsenden auf sich und die eigene Entwicklung verhindert. Denn Bildung ist nicht reflektierendes Selbstbewußtsein oder stofflose Geistigkeit, sondern der offene Blick für echtes Geschehen.

4) Der Gehalt der Individualität, das Persönliche und Gesellige.

Es erhebt sich die Frage nach dem eigentlichen Inhalt der Individualitätsvorstellung. Wir haben sie zunächst in ihrer religiös-metaphysischen Bedeutung und in ihrer formal-ethischen Konsequenz kennengelernt. Wie aber füllt Schleiermacher, und mit ihm Schlegel, den aufgerichteten und abgesteckten Rahmen der geistigen Individualität aus? Was ist das Ziel der individuellen Bildung?

Die Antwort soll im Anschluß an den dritten Monolog gefunden werden.

Hier wird zuerst Gericht über die Gegenwart und ihren Fortschrittsdünkel, ihren Glauben an Verbesserung, gehalten. Oberstes Ziel der aufgeklärten Zeitgenossen ist Beherrschung der Natur. Dazu muß alles dienen. Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit sind leitende Gesichtspunkte. Gemeinschaft und Individualität verkümmern. Die wahren „Mittel" der Menschheit werden entweiht und entstellt: in Geselligkeit, Freundschaft, Liebe und Ehe sucht man nur „vermehrten äußeren Besitz des Habens und Wissens, Schutz und Hilfe gegen Schicksal und Unglück, vermehrte Kraft im Bündnis zur Beschränkung der Andern" [1]). Selbst der Staat — auch ein Mittel der Menschheit — ist zu einem „unentbehrlichen

wie jedes Menschen zugunsten außerindividueller Zwecke „kein Moment dem anderen aufgeopfert" werden dürfe. Das ist radikale Durchführung des Individualitätsgedankens, dem die Anschauung des Geistes zugrunde liegt.

[1]) Dieses und die folgenden unbezeichneten Zitate aus dem dritten Monolog.

Maschinenwerk“ herabgewürdigt, um die eigenen Gebrechen zu verbergen. Die Quelle dieser Uebel liegt in der Sklaverei der Menschen, ihrer Kettung an äußeren Besitz. Diese Weltauffassung züchtet man bereits dem Kinde an; die Erziehung beginnt mit der Knechtung der freien Individualität.

Das ist das Zeitbild, wie es die ganze Romantik der Gegenwart in leidenschaftlicher Anklage vorhält. Der Haß gilt vor allem dem überall waltenden Nützlichkeitsprinzip.

Nur die „göttliche Phantasie“ entrückt den romantischen Seher in eine bessere Zeit. In sich selbst schauend ist er des kommenden „erhabenen Reiches der Bildung und der Sittlichkeit“ gewiß. „Prophetischer Bürger einer späteren Welt“, will er am „Bündnis der Verschwornen für die bessere Zeit“ teilnehmen. Aber selbst „dies erschwert so viel sie kann die Welt“! „Die Tat, die aus den heiligsten Ideen entsprungen ist, gibt tausendfacher Deutung Raum. Es muß geschehen, daß oft das reinste Handeln im Geist der Sittlichkeit verwechselt wird mit dem Sinne der Welt“.

Diese Zeilen galten Friedrich Schlegel und bedeuten den Versuch einer Ehrenrettung. Denn wer dachte nicht sofort an das öffentliche Urteil über „Lucinde“! Schleiermacher aber erkannte ja in ihr ein Zeichen der neuen Zeit. Sie brachte auch in der Tat das wichtigste kulturelle Anliegen der Frühromantik zu offener Sprache.

Wir wenden uns daher im Anschluß an diesen Abschnitt der „Monologen“ zu kurzer Darstellung der Liebes- und Ehetheorien in der „Lucinde“ wie in Schleiermachers Briefen über sie. Die „Monologen“ selbst stellen der Kritik des Zeitalters nicht viel inhaltlich Positives gegenüber. Aber an anderer Stelle wird es offenbar, wie die Romantiker sich die „bessere Welt“ dachten, und damit muß sich zeigen, wie Bildung und Sittlichkeit als Ziel und gleichzeitig als Gehalt der Individalität zu verstehen sind.

Friedrich Schlegel hatte, Karoline zu Gefallen, schon in frühester Zeit Studien über griechische Frauenbildung unternommen und in kleineren Aufsätzen verwertet. Er,

wie seine Gesinnungsgenossen, streben nach Befreiung der Frau aus den Schranken des Geschlechts. „Die Weiblichkeit soll wie die Männlichkeit zu höherer Menschlichkeit gereinigt werden“ [1]). Der Begriff von Weiblichkeit ist nach Schlegels Meinung traditionellerweise von Vorurteilen überladen, entstanden aus dem Zweckgebrauch des Weibes als Gattin, Hausfrau und Mutter. Schillers „Würde der Frauen“ hatte Schlegels heftigsten Spott herausgefordert. „Männer, wie diese, müßten an Händen und Beinen gebunden werden; solchen Frauen ziemte Gängelband und Fallhut“ [2]). Die Bestimmung der Frau geht in ihrer Eigenschaft als Gattin und Mutter nicht auf. Die Geschlechter sind nur verschiedene Anlagen zur Menschlichkeit. Die Romantiker arbeiten mit dem Ideal des Androgynentums und dem platonischen Mythos des zweigeschlechtlichen Urwesens. Mann und Weib sind beide schließlich nur Mensch. Daher sollen auch die Frauen ihrer Individualität in freier Bildung leben und den Sinn aufs Universum lenken.

Der Schleiermachersche „Katechismus“ redet die gleiche Sprache. Gehen sein erstes und zweites Gebot auf das Verhältnis von Freundschaft und Liebe sowie auf Warnung vor Illusionen und „Idealbildern“ in der Liebe, so tritt im Dritten die romantische Ablehnung einer Zweckbestimmung von Liebe und Ehe hervor. „Du sollst von den Heiligtümern der Liebe auch nicht das kleinste mißbrauchen; denn die wird ihr zartes Gefühl verlieren, die ihre Gunst entweiht und sich hingibt für Geschenke und Gaben, oder um nur in Ruhe und Frieden Mutter zu werden.“ [3]) Liebe ist Selbstzweck. Die Ehe gilt nur dann, wenn sie aus Liebe geschlossen ist. Die aufklärerische und noch bei Kant und Fichte maßgebende Motivierung der Ehe als Institution zur Aufgabe der Fortpflanzung wird abgelehnt. Ehe wird mit Liebe ineinsgesetzt.

[1]) Minor II 59.
[2]) Minor II 4.
[3]) Athenäum I 2 S. 109 ff.

Man polemisiert gegen den Staat, der die „mißglückten Eheversuche mit Gewalt zusammenhalten will“[1]). Schlagworte wie das von der „Ehe à quatre“ tauchen auf, man tritt für wechselseitigen „Tausch“ ein. Es ist die ernsthafte Ueberzeugung der Romantiker, daß „fast alle Ehen nur Konkubinate“ sind.[2]) Sie dürfen rücksichtslos gelöst werden, wenn die wahre Liebe es verlangt.

Die Ehe ist mit dem Erlöschen ihrer subjektiven Veranlassung, der Liebe, gleichfalls beendet. Romantische Praxis und Theorie entsprechen sich hier vollkommen.

Der Begriff der Sitte ist dem Romantiker wesensfremd. Sitte wird ausschließlich als „Hülle der Eigentümlichkeit“ anerkannt, sie gilt nicht als selbständige überindividuelle Macht, gründend in der Natur des menschlichen Lebens. Ehe als Sittenform wird abgelehnt.

Das treibende Motiv ist bei Schleiermacher auch hier die Grundtatsache, daß dem Dasein sein konkreter Ereignischarakter genommen wird und subjektiv-innerliche Zuständlichkeiten — „Erlebnisse“ — ihn ersetzen sollen. Die Fülle von menschlich-sachlichen Beziehungen, die sich durch und in der Ehe auf das individuelle Dasein legt, wird ihrer konkreten Realität und ihres Zwanges entkleidet. Uebrig bleibt ein statisches Vorhandensein zweier von Gefühlen bewegten Subjekte, die die Wirklichkeit ihrer Beziehungen nicht in dem sehen, was zwischen ihnen geschieht, sondern in ihren für sich bleibenden Empfindungen.

Durch das Schleiermachersche Denken und gewiß noch stärker durch die Praxis seines Lebens geht unverkennbar ein tiefer Zug zum Statischen, Dauernden, Beharrlichen, der sich gegen manche widersprechenden Elemente romantischen Denkens durchsetzt. So versucht Schleiermacher bezüglich der Frage nach der zeitlichen Dauer der Ehe, der negativen Konsequenz aus ihrer Indentifizierung mit Liebe dadurch zu entgehen, daß er eine Art „Treue“ als Gemütsbeständigkeit

[1]) Ebenda S. 11.
[2]) Ebenda S. 111.

an die Stelle [objektiver Verbundenheit] setzt. Schlegel hat gegen dieses an sich „unromantische“ gefühlsmäßige Beharren Sturm gelaufen, denn seine Treue galt nur dem „Universum“, wie er es als absolute Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens auffaßte.[1]) Darin liegt das Eingeständnis, daß „Erlebnis“ und „Dauer“ im Widerspruch zueinander stehen.

Liebe erscheint diesen Menschen als unbedingter höchster Wert, dem alles unterworfen wird. Sie ist nach Schleiermachers Wort „Identität von Leib und Geist“[2]). Sinnliches und Seelisches sollen nicht getrennte Elemente bleiben, sondern in der einen Liebe verbunden sein. Dies bezeichnete Schleiermacher als wahre Absicht des Schlegelschen Romans: „Liebe ganz und aus einem Stück, das Geistigste und das Sinnlichste nicht nur in demselben Werk und in denselben Personen nebeneinander, sondern in jeder Aeußerung und in jedem Zuge aufs innigste verbunden. Es läßt sich hier eins vom andern nicht trennen; im Sinnlichen siehst du zugleich klar das Geistige“[3]). „Nichts Göttliches kann ohne Entweihung in seine Elemente von Geist und Fleisch, Willkür und Natur zerlegt werden“[4]). Darin lag zugleich die Kritik an Schlegels Darstellungsweise.

Kräftige und schöne Worte werden von Beiden gegen die „physiologische Ansicht der Liebe“ gerichtet, die in ihr nur den nackten Trieb sieht[5]). Wollust ist nur „Ausdruck der Liebe“, nicht sie selbst. „Jede bloße Sinnlichkeit ohne Liebe zerstört das Wesen der Frau“[6]). In dieser Konstatierung ließ fraglos das Recht der romantischen Anschauung. Sie ist überall da wahr, wo sie sich gegen hüllenlose Gier und versteckte Geilheit oder gegen platonische Schwärmerei und heuchlerische Prüderie wendet.

---

[1]) Vgl. oben S. 39.
[2]) Vertraute Briefe über Fr. Schlegels Lucinde, 1800 S. 106.
[3]) Ebenda
[4]) Ebenda S. 45.
[5]) Ebenda S. 67.
[6]) „Lucinde“ 1799; S. 113.

Aber über dies hinaus hat die romantische Liebeslehre noch einen besonderen Akzent. Gemäß dem Leitsatz, alle Vorgänge in „Funktionen des Ich" umzutauschen, wird Liebe zum reinen Erlebnis. Schlegel proklamiert den Genuß in seinem Werk wie in der Tat. Auch bei Schleiermacher scheint Liebe das ästhetisch-rezeptive Verhalten am meisten darzustellen. Ihr ist jeder Ereignischarakter genommen. Es kommt zu keiner wirklichen Begegnung mit dem Du des andern Menschen, dem seine Fremdheit ja immer schon durch das bereitstehende Hinhalten des eigenen Erlebnisorgans genommen ist. Die Beziehung besteht in Stimmungs- und Gefühlsfeiern, im hellhörigen Nachgehen und Aufspüren der unzähligen Schwingungen des Gemüts. Schleiermacher war dazu besonders prädisponiert. Er sprach gelegentlich den Wunsch aus, sein Geschlecnt vertauschen zu können, um seine spezifisch weibliche Begabung stärker auswirken zu dürfen.

Wir erwähnten als eine Ursache für das Zerwürfnis Friedrichs Kritik an der Schleiermacherschen Freundschaftsmethode. Diese findet hier ihre theoretische Motivierung. Auch „Freundschaft" ruht nach zahlreichen Bezeugungen Schleiermachers letztlich auf der Erkenntnis des „ähnlich organisierten Gemüts" des Andern[1]). Zur Aufnahme tatsächlicher Gegensätze und Spannungen kann es deshalb wieder nicht kommen. Die Tendenz geht auf das der Individualität Konforme und Gemäße.

Die Welt verliert auch innerhalb von Freundschaft und Liebe ihren etwaigen Charakter gegensätzlicher Möglichkeiten. Das Dasein der Individualität ist von vornherein ohne Berücksichtigung des Phänomens des „Widerspruchs" auf Harmonie abgestellt.

b) Liebe und Religion.

Die Frage nach dem Inhalt der Individualität bezw. nach ihrer Füllung ist damit teilweise beantwortet: Phäno-

[1]) Meisner a. a. O. S. 124.

mene wie Liebe und Freundschaft sind für Schleiermacher Bestimmtheiten der Individualität. Das läßt sich von einem anderen Gesichtspunkt aus noch verdeutlichen: eine seltsame Verbindung besteht zwischen Liebe und Religion.

Liebe ist in ausgezeichnetem Maß zur Beschäftigung der erlebnisbereiten Seele geeignet und kann am stärksten zum Hinweis auf Innerlichkeit überhaupt werden. So ist sie es, die dem Romantiker den Weg ins Unendliche öffnet.

Bezeichnenderweise ergab sich für Schlegel im Aufsatz „über die Philosophie" die Ueberzeugung, die leiblich-seelische Konstitution der Frau bilde die beste Vorbedingung für Religion[1]). Denn das weibliche Gemüt ist stärker als das männliche zur Intuition, zur Unmittelbarkeit von Empfindung und Urteil befähigt. Liebe und Religion bilden in Schlegels Denken eine mystische Einheit. Schleiermacher steht nicht weit davon entfernt. Seine Archivrezension der „Lucinde" schloß: „Durch die Liebe wird das Werk nicht nur poetisch, sondern auch religiös und moralisch. Religiös, weil sie überall auf diesem Standpunkt gezeigt wird, von dem sie über das Leben hinaus in das Unendliche sieht[2]). Die „Vertrauten Briefe" sagen: „Der Gott muß in den Liebenden sein, ihre Umarmung ist eigentlich seine Umschließung[3])". Auch die bekannte Stelle aus den „Reden" mag genannt sein, die das „religiöse Erlebnis" als Kern aller Frömmigkeit schildert und den geheimnisvollen Augenblick, in welchem dem Gemüt die Ahnung des Unendlichen aufgeht, zu der Heiligkeit und Fruchtbarkeit einer bräutlichen Umarmung in Vergleich setzt: „ja, nicht wie dies, sondern er ist alles dieses selbst . . . dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion[4])".

So erklärt sich Schleiermachers Lebensmethode, alles

[1]) Vgl. oben S. 41. Dort wurde auf die Einwirkung Schleiermachers in dieser Beziehung hingewiesen.

[2]) Briefe IV 540.

[3]) a. a. O. S. 44.

[4]) a. a. O. S. 74 f. (Originalseite).

Persönliche, Gesellige und Soziale in eine sozusagen sakrale Sphäre zu heben.

c) Das neue Zeitalter.

Das neue Zeitalter, das der Redner der „Monologen" herbeiwünscht, wird also in solcher Art innerlicher Geselligkeit und Individualitätskultur in Erscheinung treten. Freundschaft, Liebe und Freiheit, wechselseitige Bildung der Geister, ersetzen formale Moralität. Der Mensch wird seine Gesetze in sich selbst entdecken. Uniforme Allgemeingesetze verschwinden. Die jetzt „mit dem Sollen anfangen und endigen [1])", werden begreifen müssen, daß „Wechselanschauung der Gemüter", daß Anschauung des individuell-unendlichen Selbst der Sinn der Welt ist.

Schleiermachers kulturgeschichtliche und -kritische Auffassung berührt sich aufs engste mit der Schlegels. Er teilt mit jenem die Ueberzeugung, daß mit der Gegenwart eine neue, dritte Menschheitsperiode anbricht. Natur und Vernunft waren je die Symbole der beiden bisherigen Geschichtsepochen. In der Synthese beider wird eine neue, vollkommene Stufe der Entwicklung betreten.[2]) Institutionen wie Ehe, Staat und Kirche haben die Aufgabe, die materiellen Beziehungen und Formen mit geistigem Gehalt zu erfüllen. Denn sie sind nichts als ins Große gesteigerte Individualitäten. Und Schleiermacher erblickt in der Individualität ja die Einheit von Natur und Vernunft, indem ihm der abstrakte Geist zum wesenden Inhalt des inneren Selbst wird.

5. Die romantische Befreiung der Individualität von Schicksal und Tod.

Aber noch erhebt sich für den Romantiker ein neues Problem. Wie soll es möglich sein, die also aufgerichtete und in ihrer metaphysischen und ethischen Bedeutung

[1]) Athenäum I 2, 104.

[2]) Vgl. z. B. Vertraute Briefe S. 107. Schlegels Stellung findet sich etwa im Aufsatz über die griechische Poesie, vgl. oben S. 16 ff.

erkannte Individualität vor denjenigen Lebensmächten zu sichern, die das individuelle Leben ständig in seiner Freiheit bedrohen? Es handelt sich um die Frage nach Schicksal und Tod.

Schicksal und Tod scheinen einem schrankenlosen Freiheitsglauben und verewigender Stabilisierung der Innerlichkeit im Wege zu stehen. Denn wo bliebe die Ueberzeugung von der Mächtigkeit und gesicherten Selbständigkeit des Ich, wenn anerkannt werden müßte, daß das individuelle Dasein über den Charakter seiner Begegnungen und „Widerfahrnisse" nicht verfügt, daß es ständig aus seiner eigenen Zukunft her vom Geschick eines Neuen bedroht ist.

Aber im vierten Monolog triumphiert die Freiheit über alle Beschränkungen und Bestimmungen, die Schicksal und widrige Ereignisse ihr zumuten könnten. „Der Wille wendet alles, was es bringen mag, zu seinen Zwecken an."[1]) Deshalb werden alle sachlichen Erfahrungen in ihrem Gehalt „gleichgültig". „Die Götter nur beherrscht ein Schicksal, die nichts in sich zu wirken haben". Vom Schicksal als bloßem Zufall zieht das Selbst sich ins Innere zurück, um sich dort zu bilden. „Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille". Welcher Art ist nun bei dem Redner eigentlich dies schon vorhandene auszubildende Individuelle?

Er hat die „falsche Maske" seiner Jugend — den starren Pietismus — abgeworfen, der Sinn für „schönes gemeinschaftliches Dasein" und für die „zarten Geheimnisse der Menschheit" ist in ihm erwacht. Er hat bereits unzählige Gattungen von „Menschheit", unendliche Individualitäten, erforscht, „aus allen seine Selbstbildung genährt[2])". Diese Vergangenheit gibt ihm Gewähr für die Zukunft. Denn — wir wissen es schon — die Zeit kann nichts so entscheidend Neues bringen, daß der „Inhalt seines Lebens" davon berührt würde. Zwar

[1]) Dieses und die folgenden unbezeichneten Zitate sind dem 4. Monolog entnommen.

[2]) Gundolf a. a. O. S. 486.

gibt es in Gegenwart und Geschichte noch viel für ihn zu tun und zu schauen. Freundschaft und Liebe hat er genossen, aber noch fehlen ihm die Erfahrungen von Ehe und Vaterschaft. Wenn das Schicksal sie ihm nun versagt? „Es hindert nicht der äußern Tat Unmöglichkeit das innere Handeln"! Die Phantasie vermag zu ersetzen, was die Wirklichkeit nicht gewährt. Durch sie „mache ich mir jedes Verhältnis, worin ich einen andern erblicke, zum eigenen". „So nehm' ich, wie bisher, auch ferner kraft des innern Handelns von der ganzen Welt Besitz, und besser (!) nutz' ich alles im stillem Anschaun, als wenn jedes Bild in raschem Wechsel auch äußere Tat begleiten müßte".

Dergestalt werden die zeitlichen Ereignisse des Daseins zu ästhetischen Beschaulichkeiten, zu Bildern, umgepreßt. Und das mangelnde reale Geschehen wird durch Vorstellung ersetzt — mehr als bloß ersetzt, denn der Romantiker erlebt die Wirklichkeit „besser", d. h. innerlicher und ungestörter in der Phantasie als in der echten Tat, als im konkreten Vollzug. Gundolf bezeichnet dies als „intellektuelle Selbstbefriedigung" [1]). Der phantasierende Geist kann auf diese Weise allerdings Herr aller Dinge und Zufälle sein. Er versubjektiviert, was ihm geschieht. Er eignet sich denkend und „einfühlend" an, was ihm vorenthalten wird, und erschöpft so die konkrete Mannigfaltigkeit der Lebensmöglichkeiten auf abstrakte Weise.

Willkürliche Phantasie ist in Wahrheit das echte romantische Prinzip. Sie macht Unwirkliches zum Wesen. Sie produziert und äußert sich in poetischen Reflexionen, Allegorien und Märchen — in politisch-reaktionären Träumen und historischen Utopien — in moralischer Entschränkung — in metaphysischen Hypostatierungen und religiösen Illusionen.

Wie das Schicksal so kann auch der Tod keine Grenze der Freiheit sein. Er erscheint in den „Monologen" nur

[1]) a. a. O. S. 486.

als eine „größere Entfernung". „Zwiefach ist des Menschen notwendiges Ende". Es ist entweder Zerstörung des Gleichgewichts von innerem Erleben und Aeußerem infolge der „Entfernung" geliebter und befreundeter Seelen, ein innerliches Vergehen: Dem Geist wird die Wirkensmöglichkeit genommen, er wird in sich selbst zurückgedrängt und muß sich verzehren. Oder das Ende besteht in „Vollendung der Eigentümlichkeit". Denn „ein ganz vollendetes Wesen ist ein Gott und hat nicht in der Welt der Menschheit Raum".

So wird der Tod als „notwendig" begriffen. Damit aber die Freiheit gewahrt bleibt, sei „sterben wollen können mein höchstes Ziel". Durch Einsicht in das Notwendige verschwindet dem Wissenden der feindliche Zwang.

Diese Umdeutung des Todes ist romantisches Gemeingut. Sie äußert sich mannigfach verschieden. „Der Tod ist eine Selbstbesiegung, die wie alle Selbstüberwindung eine neue leichtere Existenz verschafft"[1]). Sogar am Todesereignis also muß das Selbst siegreich beteiligt sein; es gibt kein Geschehen, welches das Ich wirklich befremdend überkommt. Es springt sogleich aus der bedrängenden Situation in die deutende Haltung. Der Haushalt der seelischen und leiblichen Konstitution soll die „Auflösung des Vollendeten" fordern bezw. den Tod als „schöpferische Pause" benötigen. Aber ausgehend von der zeitlichen Situation, müßte ein Verstehenwollen des Todes durch naturalistische Parallelen und Analogien an der „Eigentlichkeit" des Daseins scheitern.

Auch in den „Reden" erscheint das Sterben als organischer Abschluß des Lebens, Rückkehr zum All, Befreiung vom Staube u. s. w. „Diese Vernichtung des Todes ist mir das Religiotaton in deiner Schrift" — so nahm Schlegel die Verklärung des Todes auf[2]). Der Romantiker macht

[1]) Athenäum I 2, 79.

[2]) Briefe III 103; vgl. für diesen Zusammenhang R. Unger „Herder, Novalis und Kleist", Studien zur Entwicklung des Todesproblems von Sturm und Drang zur Romantik.

aus der für den unbefangenen Blick schlechthin endgültigen Grenze des Daseins schließlich die Blüte des Lebens — Novalis eine Art Wollust. Bei ihm konnte es dahin kommen, daß er wochenlang „zu sterben versuchte", um in die gefühlsmäßig schon bestehende Gemeinschaft der Geister einzugehen.

C. Schleiermachers Individualismus im Vergleich zu Schlegel am Beispiel der 2. Rede über die Religion.

Schlegel und Schleiermacher sind in dem skizzierten Grundverfahren der „Monologen", für den enttäuschenden Realitätscharakter des bloßen Daseins begrifflichen Ersatz zu suchen, völlig einig. Sie tun das allerdings in z. T. sehr verschiedener Weise. Diese Differenz kommt dort stärker zum Vorschein, wo Schleiermacher weniger mit Rücksicht auf den romantischen Freundeskreis schreibt als in den „Monologen". Ein Blick auf die Form der „Reden über die Religion" und die Beobachtung ihrer negativen Wirkung auf Schlegel lassen vermuten, Schleiermacher sei hier ein anderer.

1) Das Verhältnis von „Reden und „Monologen".

Manche Schleiermacher-Ausleger von theologischer Seite sind bemüht, den „Vorwurf des Individualismus", den man Schleiermacher auf Grund der „Monologen" machen könnte, zu widerlegen. „Individualismus" in Bezug auf Schleiermachers Position würde bedeuten: Die welt- und stoffleere, selbstgenugsame und eigengesetzliche Individualität ist der absolute Grund des Daseins und des Vorhandenen. Man weist demgegenüber darauf hin, daß nach den „Reden" das „Universum" als Einheit der Individualitäten religiöser Gegenstand sei. Also scheine doch die Mitbestimmtheit des Einzel-Ich durch irgend eine Objektivität gewährleistet zu sein. Das hätte dann die besonders wichtige ethische Konsequenz, daß die Freiheit des Individual-Ich durch die Mitgegebenheit des andern Ich begrenzt würde.

Aber das thematische Reden von „Universum“ und Universalität beweist noch nicht viel. Die „Monologen“ machen deutlich, wie das Ich Schleiermachers den gegenüberstehenden Stoff, zu dem ihm auch die Anwesenheit fremden Daseins gehört, nur zum Zweck der Selbstdarstellung und als Erlebnismotiv gebraucht. Welt und Menschheit sind die ins Große gesteigerte Individualität. Es ist von vornherein kaum anzunehmen, daß die „Reden“ einen sachlichen Unterschied zum Bildungsbegriff und zur Selbstanschauung der „Monologen“ enthalten — besonders da sie so kurze Zeit später durch eben diese „Monologen“ ergänzt und interpretiert werden mußten.[1])

So wird man also nicht erwarten dürfen, durch die „Reden“ den Gegensatz zum Schlegelschen Individualismus belegen zu können. Man wird nur die spezifisch Schleiermachersche, von Schlegel abzuhebende Motivierung des beiden gemeinsamen Individualismus erkennen.

2) Der Religionsbegriff.

Zu diesem Zweck soll eine kurze Darstellung des Religionsbegriffs aus den wesentlichen Abschnitten der zweiten Rede gewonnen werden. Von ihm aus kann die romantische Grundposition Schlegels und Schleiermachers endgültig verglichen werden.

a) Eigenständigkeit der Religion.

Ein erster Abschnitt grenzt die Religion von Metaphysik und Moral ab. Alle Kombinationen und Mischungen der beiden letzteren unter dem Titel der Religion werden als Scheinreligion aufgedeckt.

Religion ist nicht Denken und nicht Handeln, sondern „Anschauung und Gefühl“. Sie ist eine dritte, andere Art und Methode des Menschen, sich aufs Universum zu richten. Die Moral geht vom Bewußtsein der Freiheit aus, um deren Reich ins Unendliche zu erweitern. Die Metaphysik nimmt

[1]) Vgl. oben S. 48 und 53.

von der endlichen Natur des Menschen den Ausgang, um von ihr die Bedeutung des Universums für ihn zu prüfen. Die Religion sieht im Menschen nur das Unendliche, wie sie überall im Endlichen und Einzelnen das Eine und Ganze erblickt.

b) Grundbestimmung der Religion.

Im folgenden Abschnitt wird die Polemik gegen den einseitig spekulativen und in lauten Freiheitsgefühlen schwelgenden Idealismus — zu dem auch Schlegel gehört — noch deutlicher.

Religion ist — lautet die Grundformel — Anschauung und Gefühl des Universums; dessen Symbole sind Mannigfaltigkeit und Individualität.[1])

Der spekulative Idealismus erniedrigt das Universum zum Schattenbild. Sein Wesen bleibt, wie das der Moral, im System befangen. Beide können sogar von sich aus, ohne „Sinn und Geschmack fürs Unendliche", nicht einmal ganz sie selbst werden. Sie erfassen von sich aus immer nur das eine Endliche, ohne den Menschen als Teil im Ganzen, als Glied im Kosmos der Wesenheiten zu gewahren.

Spinoza allein unter den Denkern brannte in ewiger Liebe zum Universum. Er ist der einzige Meister in seiner Kunst. Denn — alles „weltanschauliche" Denken muß primär am Anschauen des Universums orientiert sein. Dieses Anschauen ist kein Erklären. Es ist ein gefühlvolles Hinnehmen des „Handelns des Unendlichen auf das Gemüt." Alles Einzelne wird begriffen als im Ganzen ruhend. Diese Einheit ist nicht systematisch verknüpfend gewonnen oder abgeleitet, sondern liegt zu Grunde; das Gemüt schaut das Universum in jeder Besonderheit als solcher. „Eben wegen dieser selbständigen Einzelheit ist das Gebiet der Anschauung so unendlich." Totalität und Individualität sind so verbunden, daß in der Individualität die All-Einheit sichtbar ist.

[1]) Dieses und die folgenden unbezeichneten Zitate entstammen der zweiten Rede.

Wegen der Mannigfaltigkeit der möglichen Anschauungen liegt „schöne Bescheidenheit", Toleranz, im Wesen der Religion. Jede Individualität spiegelt das Universum auf besondere Weise. Das Universum offenbart sich in unendlich vielen Akten, Erlebnissen. „Jeder Sehende ist ein neuer Priester, ein neuer Mittler, ein neues Organ." Schlegel zog die Folgerung aus diesem „göttlichen Ueberfluß" in einer Schleiermacher unerwünschten Weise, wenn er fortfährt, so müsse auch Jeder „eine eigene Religion, eine originale Ansicht des Unendlichen" haben.[1]) Schleiermacher hat doch diese Zuspitzung selbst veranlaßt, denn der Universum-Begriff der Reden hat streckenweise eine stark Schlegelsche Färbung, im Sinne von Unendlichkeit als quantitas, als bloßer Vielheit. „Im Unendlichen steht alles Endliche ungestört nebeneinander, alles ist eins und alles ist wahr." Wer so im Einzelnen das Ganze sieht, erkennt auch alles Unheilige und Gemeine als notwendig. Denn es hat ebenso einen eigenen Ort als Träger des Unendlichen wie jedes andere Element des Ganzen.

Hier redet Schleiermacher im Schlegelschen Sinn vom Universum als „additum", als Gesamtheit und Summe des Seinenden. Doch zielt er eigentlich auf etwas anderes"[2]). „Universum" ist ihm letztlich mehr als „Summe", es ist „wesendes totum" — ein Begriff aus der sinndeutenden Sphäre des Geistes.

Jede religiöse Anschauung wird — wie die genannte Definition der Religion aussagt — von einem Gefühl begleitet. Die Handlungen des Universums erregen das Gemüt. Der „Grad der Religiosität" bestimmt sich nach der Stärke und Dauer der Erregungen. Diese Gefühle sind aber nicht Motive des Handelns. Sie dürfen nur „wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion tun, nichts aus Religion".

[1]) Vgl. A. v. Martin, Deutsche Vierteljschr. für Literaturwiss. u. Geistesgesch. Bd. II, 390.

[2]) Vgl. Otto, West-Oestliche Mystik a. a. O. S. 330.

Im Erlebnis bilden Anschauung und Gefühl eine unlösliche Einheit. Der Augenblick, in dem die Seele das Universum erschaut, ist nicht zu zergliedern. „Flüchtig ist er und durchsichtig wie der erste Duft, womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht wie dies sondern er ist alles dieses selbst . . . Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion". Schleiermacher meint, daß am beliebigen Objekt im einmaligen Akt die Empfängnis des Universums geschehen kann. Niemand, heißt es, kann diesen zauberhaften Augenblick mitteilen oder zerlegen. „Das göttliche Leben ist wie ein zartes Gewächs".

Schleiermacher hält bei der Darstellung des religiösen Vorgangs stets den religiösen Gegenstand, das Universum, fest. Das Erlebnis mag noch so seelenvoll und rauschhaft sein, es entspringt aus der Schau des Gegenstandes, des geistigen Objekts, die sich im Umgang mit dem empirischen Objekt, dem jeweiligen Stoff, entzündet. Der Religionsbegriff Schleiermachers ist nicht gegenstandslos wie der Schlegels, für den die Frömmigkeit — wenigstens zeitweise — bloßen Stimmungswert hat, sofern sie nicht im Wissen um die reale äußere Unendlichkeit gesehen wird. Gerade diese Tatsache, daß das Universum Schleiermachers ein besonderes Objekt sein sollte — nicht nur formale Unendlichkeit — brachte Schlegel zur Opposition[1]).

c) Natur, Gemüt und Menschheit als religiöse Anschauungen; Der Unterschied zur Schlegelschen Natur und Geschichtsbetrachtung.

Was die „Reden" unter „Universum" schließlich verstanden haben wollen, bringt ein weiterer Abschnitt zum Ausdruck, der einzelne Anschauugen und Gegenstände nennt, an denen der Sinn für das Unendliche erwachen kann.

Die äußere Natur kommt nur in sehr modifizierter

[1]) Vgl. oben S. 44 f.

Weise in Betracht.[1]) Weder Freude an ihrer Schönheit noch Furcht vor Naturgewalten ist religös zu nennen. Nicht die Massen und Formen der Natur führen zur Andacht, sondern ihre ewigen Gesetze. Die religiöse Anschauung bezieht sich nicht auf die räumliche Unendlichkeit der Welt — hier der Unterschied zu Schlegel! — die ja nur das Werk der „Unfähigkeit unserer Sinne" ist, sondern auf die „göttliche Einheit und ewige Unwandelbarkeit" im gesetzmäßigen Zusammenhang des Naturgeschehens. Schleiermacher hat für die romantische Naturauffassung kein Organ.

Auch die „Anomalien" des Naturlebens gelten als Offenbarungen des Unendlichen. Denn die gesetzliche Einheit der Natur besteht in größter Mannigfaltigkeit. Die bunte Fülle ihrer Produkte ist unerschöpflich. Endlich sind es die chemischen Kräfte, die im Kleinen und Großen den heiligen Geist geregelter Vielheit offenbaren. Das Gleiche birgt sich in tausend Gestalten, das Individuelle verschlingt und trennt sich unaufhörlich. „Neigung und Widerstreben" sind überall tätig.

Aber alle solche Begriffe: Liebe und Widerstreben, Individualität und Einheit woher stammen sie anders als aus dem anschauenden Geist selbst! „Darum ist es auch das Gemüt eigentlich, worauf die Religion hinsieht und woher sie Anschauungen der Welt nimmt; im inneren Leben bildet sich das Universum ab."

Schleiermacher bezeichnet damit den Kernpunkt dessen, was er mit „Anschauung des Universums" meint: Gegenstand ist recht eigentlich die menschliche Individualität. Was man sich unter „Gemüt" vorzustellen hat, hat die Bearbeitung der „Monologen" ergeben. Hier tritt das Verhältnis des Individualgemüts zur „Menschheit" klar hervor. Darum wird sich hier die Frage des Individualismus[2]) entscheiden.

Das Gemüt „muß in einer Welt angeschaut werden", wozu der einzelne nicht genügt. Die Welt ist nichts, solange

[1]) Vgl. oben S. 42.
[2]) Vgl. oben S. 76.

der Mensch allein ist. „Um Religion zu haben, muß der Mensch erst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe." Was ist „Menschheit"?

Sie kann zunächst in doppelter Hinsicht betrachtet werden, nach ihrem Sein und nach ihrem Werden. Der fromme Blick auf die Menschheit als Gebilde erkennt einen herrlichen „Kosmos unendlich mannigfaltiger Stufen, Formen und Individualitäten".[1]) Diese Art der äußeren Mannigfaltigkeit ist uns ja schon bekannt. Aber „Menschheit" ist hier mehr als das, sie ist Idee, im Sinn von Menschtum. Die Idee der Menschheit wurde in den „Monologen" entwickelt. Das Bewußtsein von ihr ist Schleiermachers Spezifikum. Weil die geistige Welt im innern Kern des Einzelnen gründet, kann Schleiermacher sich mit Schlegel in der Begeisterung äußerer Vielheit ihrer Träger zusammenfinden. „Ihr selbst seid ein Kompendium der Menschheit, Eure Persönlichkeit erfaßt in einem gewissen Sinn die ganze menschliche Natur, und diese ist in allen ihren Darstellungen nichts als Euer vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes, und in allen seinen Veränderungen verewigtes Ich." So scheinen Individualität und Menschheit verbunden zu sein, wie es die Tagebuchnotiz ausdrückt: „Selbstanschauung und Anschauung des Universums sind Wechselbegriffe."[2]) Hier ist aber in vollem Umfang das Ergebnis der obigen Betrachtungen über die Beziehung des Selbst zur Objektivität zu berücksichtigen und einzuschalten. Die sachliche und erlebnismäßige Unterlage für die formale Berücksichtigung der fremden Menschheit durch das Ich mittels einer Wechselbeziehung ist in der Selbstanschauung gegeben. Die Objektivität ist „Phantasmagorie des Gemüts"[3]). Es fehlt ihr die Bestimmtheit des Gegensatzes zur Subjektivität. Der Andere kommt nur als der in Betracht, der von vornherein mit dem Ich „identisch" ist: „Individuation des Identischen"!

[1]) R. Otto, Ausgabe der „Reden", Anmerkung zu S. 90.
[2]) Dilthey im Anhang a. a. O. S. 118.
[3]) Gundolf a. a. O. S. 450.

Das ist formal zwar Aufnahme der Tatsache einer Gegebenheit von fremdem Wesen — inhaltlich bleibt diese Grundbestimmung des Daseins schärfster Individualismus.

Die Anschauung der „Menschheit" erstreckt sich ferner auf ihr Werden, ihre Geschichte. „Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion." Als geschichtliche Individualitäten erscheinen die Geschlechter und Nationen Dem überschauenden Betrachter offenbart sich in ihrem Drängen und Wirken, Kommen und Gehen, im Kampf von Gewalt und Gesetz, kurz — in der geschichtlichen Entwicklung ein zielvoller Plan, die Leitung der „ewigen Liebe", eines „ewigen Schicksals", des „hohen Weltgeistes", der „hehren Nemesis" u. s. w. Auch hier wie bei der Anschauung der Natur hat Schleiermacher die Tendenz, von der „äußeren Schale" geschichtlicher Bilder auf ein „Inneres" zu stoßen. Im Zuschauer, der die Geschichte überblickt, stellt sich ein Wissen oder Ahnen des Sinnes der Sache ein Er sieht das „fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe".

Diese Steigerung des im beschauenden Gemüt in die Geschichte hineingedachten Sinnhaften zu persönlichen Mächten ist inkonsequent. Was Werk des Gemüts ist, erscheint als Werk des Universums. „Dieser Weltgeist — urteilt Gundolf — ist der totgesagte liebe Gott, der unter anderem Namen als Allegorie verkleidet wieder zu seinem Besitz zu kommen hofft." [1])

Die Geschichtsauffassung enthält den gleichen Unterschied zu Schlegel wie die Naturanschauung. Schlegel konnte nicht die Bewegung mitmachen, die alles auf das Gemüt erst reduziert, um dann das Innere zum Universum aufzublasen. Er hing zu sehr am unendlichen Stoff selbst, um an ihm zu genießen, sich zu bilden. Er sah die Geschichte viel eher als Chaos denn als Kosmos. Schleiermachers Harmonisierungstendenz widerspricht seinem realistischen Grundgefühl.

[1]) a. a. O. S. 455.

Die Grenze möglicher religiöser Anschauungen ist für Schleiermacher mit Natur, Gemüt und Menschheit noch nicht erreicht. Sein äußerlicher Unendlichkeitsdrang, der gelegentlich mitwirkt, läßt ihn „eine reichere Fülle geistiger Existenz als die auf unserer kleinen Erde in der Form der Menschheit auftretende“ [1]) ahnen. Geschaut hat er diese fragwürdigen Gebilde — Dämonen, Engel, Götter etwa — nicht, sondern phantastisch erschlossen.

d) Die religiösen Gefühle als Konstitutivum der Frömmigkeit.

Wir wenden uns einem letzten Abschnitt zu, der von den religiösen Gefühlen handelt. In ihrer Schilderung soll Schleiermachers eigentliche „Frömmigkeit“ — gegenüber dem spekulativ-hochmütigen Weltgefühl — laut werden [2]). Schleiermacher nennt: Demut vor dem Unendlichen, Ehrfurcht als „Abhängigkeitsbewußtsein“, wie er dies Gefühl später bezeichnet. Ferner sind es Liebe und Zuneigung zu den Brüdern — weil sie das Gleiche sind wie wir! — Dankbarkeit gegen sie als unsere Helfer und Mittler der Religion, Mitleid mit dem Treiben der Menschen, die von den „Streichen der Nemesis“ in ihrem wahren Sonder-Ich zerstört wurden, schließlich Reue über „alles dasjenige in uns, was dem Genius der Menschheit feindlich ist“.

Diese Gefühle konstituieren eigentlich erst die Frömmigkeit. Sie allein bewirken, daß Religion als Anschauung und Gefühl des Universums vollgültige Ergänzung zu Moral und Metaphysik ist. Erst Religion gibt die nötige Universalität der Bildung. Sittliche, philosophische oder künstlerische Virtuosität macht „kalt, einseitig und hart“. Denn sie geht bloß auf Endliches. Mit ihr kann der Mensch seine „unendliche Kraft nicht verbrauchen“. Er muß sich „ohne bestimmte Tätigkeit vom Unendlichen affizieren“ lassen. „So setzt der Mensch dem Endlichen, wozu seine Willkür

[1]) Otto in Anmerkung zu S. 104 f.

[2]) Otto in der Vorrede zu den „Reden“ und in „West-Oestliche Mystik“ a. a. O. S. 326 f.

ihn hintreibt, ein Unendliches, dem zusammenziehenden Streben nach etwas Bestimmtem und Vollendetem das erweiterte Schweben im Unbestimmten und Unerschöpflichen an die Seite; so schafft er seiner überflüssigen Kraft einen unendlichen Ausweg und stellt das Gleichgewicht und die Harmonie seines Wesens wieder her, welche unwiderbringlich verloren geht, wenn er sich, ohne zugleich Religion zu haben, einer einzelnen Direktion überläßt. Die Virtuosität eines Menschen ist nur gleichsam die Melodie seines Lebens, und es bleibt bei einzelnen Tönen, wenn er ihr nicht die Religion beifügt. Diese begleitet jene in unendlich reicher Abwechslung mit allen Tönen, die ihr nur nicht ganz widerstreben, und verwandelt so den einfachen Gesang des Lebens in eine vollstimmige und prächtige Harmonie".

Die Idee harmonischer Bildung im Ausgleich der rezeptiven und aktiven Kräfte, des Inneren und Aeußeren, des Schauens und Handelns — ist wohl nirgends klarer formuliert als hier. „Religion" dient zur Abrundung des Ich, zur Füllung seiner Beziehungen zur Welt. Religion und Universum sind Namen für Innerlichkeit und Gemüt.

e) Zusammenfassung.

Schlegel behandelt das Universum im Genießen mit Fichtescher Aktivität. Schleiermacher beschaut es, ohne sich allzu leidenschaftlich „affizieren" zu lassen. Denn er gebraucht endliche Betätigungen und Dinge nur als Mittel, an ihnen einen gewissen Hintergrund aufleuchten zu lassen, durch den sie ihre Gestalt und ihre Wirklichkeit verlieren, weil das Gemüt des Schauenden selbst jener Untergrund des Gegenständlichen ist; die konkrete Bedeutung aller Gegenständlichkeit sublimiert sich zu symbolischer Bedeutsamkeit. Ohne daß er es weiß, wendet Schleiermacher sich mit dem Welt-Erlebnis an sein vergeistigtes Selbst. Dazu verflüchtigt sich ihm auf Grund jener rational-deutenden Ueberspringung der existentiellen Situation sowohl die äußere Unendlichkeit wie das zeitlich gegenwärtige Sein mit seinen

Begegnungen. Schleiermachers „Weltanschauung“ bleibt im Grunde Selbstanschauung.

Schlegel konnte in so dünner Atmosphäre doch nicht mitdenken. „Es gibt Schriftsteller, die Unbedingtes trinken wie Wasser, und Bücher, wo selbst die Hunde sich aufs Unendliche beziehen“ [1]). Dies witzige Wort Schlegels ist man versucht auf Schleiermacher anzuwenden.

Friedrich Schlegel war zu stark ein getriebener und von Konflikten bewegter Mensch, um im Denken so von aller Realität absehen und ins Reich der Phantasie springen zu können. Seine Bildung und seine Religion wurzeln zwar in der gleichen Haltung zur Gegenwärtigkeit der Existenz wie bei Schleiermacher: in distanzierter Deutung des Augenblicks. Aber er deutet vom Stofflichen, Gegenständlichen her, das er im anschauenden Verhalten neutralisierend und abstrahierend zu überblicken sucht. Seine Bildung ist enthusiastische Richtung des Geistes auf die Endlosigheit der raum-zeitlichen Phänomene und ihre Unendlichkeit im Werden. Seine Religion ist ironisches Bewußtsein solcher intellektuellen Herrschaft über das Gegebene, gelegentlich ein Schwelgen im passiven Genuß von Gegenständlichkeiten. Aber dies setzt immerhin Verbundenheit mit irdischem Stoff voraus, während Schleiermachers religiöse Bildung hypostasierte Ablösung der Seele von allen Weltlichkeiten und selbstgenugsames Einsiedlertum des Geistes bedeutet.

[1]) Lyceuum-Fragment 54.

Lebenslauf.

Ich, *Hans Stock*, wurde am 26. II. 1904 als Sohn des verstorbenen Realgymnasialdirektors Prof. Dr. *Max Stock* und seiner Ehefrau Helene geb. Symons zu Berlin geboren. Ich bin evangelischer Konfession und besitze die preußische Staatsangehörigkeit. Ich bestand Ostern 1922 die Reifeprüfung am Kleist-Realgymnasium in Berlin-Schmargendorf, studierte vom Sommersemester 1922 bis zum Wintersemester 1922/23 an der Berliner Universität, vom Sommersemester 1923 bis zum Wintersemester 1925/26 in Marburg Deutsche Philologie, Literaturwissenschaft und Theologie. Im Februar 1926 bestand ich die staatliche Prüfung als Turn- und Sportlehrer und am 6. V. 1927 in Marburg die Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen. Vom 15. V. 27 ab wurde ich als Studienreferendar am Mommsen-Gymnasium zu Charlottenburg, später am Dorotheenstädtischen Realgymnasium zu Berlin ausgebildet. Am Schluß des ersten Ausbildungsjahres, am 29. Februar 1928, bestand ich das Rigorosum.

Seit Ostern 1929 bin ich Studienassessor an der staatlichen Oberrealschule in Aufbauform zu Drossen in der Neumark.

Meine akademischen Lehrer waren vor allem: Herr Geheimrat Prof. Dr. *Elster*, die Herren Professoren *Wrede*, D. *Bultmann*, D. *Otto*, *Hartmann* und *Heidegger*. Ihnen allen bin ich zu aufrichtigem Danke verpflichtet.